Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Juillet 1939

ÉTUDES ET DOCUMENTS

La Confession de saint Augustin

Parmi les livres innombrables de saint Augustin, aucun n'a exercé une action aussi large et aussi profonde à la fois, dans toutes les époques, depuis la sienne jusqu'à la nôtre, que le livre de ses *Confessions*. Il en témoigne lui-même en disant « laquelle de mes œuvres a été plus lue et reçue avec plus de faveur que mes *Confessions*[1]. Les hommes et les siècles ont trouvé des impulsions très différentes dans la richesse inépuisable de cette singulière œuvre d'art. Ainsi on devrait presque écrire l'histoire de la spiritualité occidentale tout entière, si on voulait donner une histoire complète de l'efficacité de l'esprit de ce livre.

Mais, dans les temps modernes, la notion même de confession a été tellement altérée qu'une interprétation restitutive n'est peut-être pas inutile pour redécouvrir l'intention véritable qu'a eue saint Augustin en se confessant publiquement. Hello a remarqué que le monde de la confession est un monde qui a « deux pôles, marqués par saint Augustin et par J.-J. Rousseau[2] ».

1. « Quid autem meorum opusculorum frequentius et delectabilius innotescere potuit, quam libri confessionum mearum ? » *De dono pers.*, chap. xx, 53.
2. E. Hello, *Physionomies de saints*, Paris, 1927.

Nous sommes trop près de la confession de Rousseau pour pouvoir entrer immédiatement dans l'atmosphère de saint Augustin. La confession de Rousseau est l'affirmation du moi humain qui pose publiquement en se faisant une gloire de ses malheurs mêmes ; c'est l'homme souffrant qui ne s'adresse pas à Dieu pour être guéri, mais à ses semblables pour faire au moins comprendre et partager par eux sa misère : attitude antipathique au premier abord, attitude tragiquement triste si on la comprend mieux, mais qui, en tous cas, n'a presque rien de commun avec les confessions du Saint. Quand Gœthe, précédant la théorie romantique, nous dit que toutes ses œuvres sont les « fragments d'une grande confession », il parle aussi dans la situation de l'homme qui, dans l'absence de Dieu, soulage son cœur en parlant à ses semblables et qui transcende ses souffrances et sa solitude en se confessant, en transformant sa vie en art comme il l'a fait si souvent depuis le *Werther*. Gœthe a bien le sentiment que c'est « un Dieu » qui lui donne la faculté « de dire ce qu'il souffre », mais la confession reste ici encore en dehors de la prière. Elle n'est que la recherche d'une issue pour sortir de la grande solitude humaine, mais d'une issue vers l'humanité, vers cet *autre* qui n'est pas Dieu malgré qu'il le représente *peut-être* d'une manière mystérieuse, d'une manière cachée à la conscience de ces confesseurs modernes.

Saint Augustin a fait tout autre chose. Qu'a-t-il voulu faire en vérité ?

Pour se faire une idée des intentions de l'auteur des *Confessions*, il importe avant tout de connaître les textes où il en parle lui-même, directement ou implicitement. J'indique les lieux principaux.

I. *Epistola 231*. Lettre à un ami, auquel il envoie un exemplaire du livre.

II. *Sermones 29 et 67*. Le premier est un sermon sur le psaume 57, verset 1 : « Confitemini Domino quoniam

bonus est. » Le deuxième sur Matthieu, XI, 25. (« Confiteor tibi, Pater... »)

Dans ces deux textes, il insiste surtout sur l'unité et la multiplicité de la confession dont nous allons parler.

III. *De Dono perseverantiae*, XX, 53. Texte décisif, dans lequel il marque contre les pélagiens la stricte concordance entre l'expérience de sa conversion et l'interprétation qu'il en a donnée dans ses *Confessions* avant que le pélagianisme existât, d'une part, et, d'autre part, la doctrine de la grâce, qu'il développe en défendant l'Église contre leur doctrine. On y voit l'unité de l'œuvre de saint Augustin.

IV. *Retractationes*, II, 23. En très peu de mots il définit l'essentiel de ce qu'il faut savoir pour comprendre la signification de son œuvre. « Confessionum mearum libri tredecim et de bonis et de malis meis Deum laudant justum et bonum, atque in eum excitant humanum intellectum et affectum; interim quod ad me attinet hoc in me egerunt cum scriberentur et agunt cum leguntur. » (Les treize livres de mes confessions louent Dieu juste et bon et en raison du Bien et en raison du Mal qu'il y avait en moi, et excitent vers lui l'intelligence et l'affection de l'homme; quant à moi ils le faisaient en moi quand je les écrivais et ils le font quand je les lis.)

V. *Ennaratio in psalmum* 117, 146, 148. Psaume CXLVI, 1. Il montre l'unité entre la confession comme louange de Dieu et la prière : « Gaudemus et speremus et desideremus non illud aut illud sed quod judicat dandum esse quem laudamus... » Mais la vraie louange est la vie même de l'homme : « Lingua tua ad horam laudat, vita tua semper laudet. » — Verset 3 : Il dit de Dieu : « Cuius aures, non ad os sed ad cor, non ad linguam sed ad vitam laudatoris patent. » C'est la présence de Dieu dans les *Confessions*. Psaume CXLVIII, 1. Il rend manifeste la vraie relation entre l'élément biographique et le théocentrisme des *Confessions* : « Meditatio praesentis vitae nostrae in laude Dei esse de-

bet. » — Verset 15 : Il insiste sur la confession de Dieu qui se fait dans l'existence et par la beauté même des choses : « Quid est, confessio eius in terra et coelo? Qua ipse confitetur? Non. — Sed qua illum omnia confitentur, omnia clamant : omnium pulchritudo quodam modo vox eorum est confitentium Deum... » La confession de l'homme achève donc la confession silencieuse des autres créatures.

I

Cherchant une réponse à notre question, nous partons de la définition de la confession que donne saint Augustin au sermon 29. Il s'agit ici du sens biblique du mot « confiteri » qui est pour lui le sens décisif.

La confession qui s'adresse à Dieu a un contenu double : les bontés de Dieu et la misère de l'homme. Elle demande, avant tout, une atmosphère spirituelle particulière dans laquelle seule elle peut s'effectuer. Cette atmosphère provient du souffle spirituel de l'amour devenu confiance, dans lequel s'unissent intimement la foi et l'espérance : « Confitemini Domino, quoniam bonus est[3]. » La personne à laquelle s'adresse la confession est bonne et celui qui se confesse veut d'abord la louer et ensuite la prier de l'aider.

L'acte fondamental de la confession consiste dans la « confessio laudis ». « Confessor iste laudator est non peccator. » La confession est un acte unique qui se développe en un double sujet : « Sed te laudet anima mea ut amet te; et confiteatur tibi miserationes tuas ut laudet te. » Les *Confessions* sont, avant tout, un hymne de grâce, un grand psaume inspiré par l'esprit des psaumes de David[4].

3. Cf. *Ennaratio in Psalmum* CLXX, 23. *Confess.*, I, 6 et 7.

4. Peut-être qu'aucune partie de la Bible, pas même les Épîtres de saint Paul, n'a eu autant d'influence sur l'esprit et la pensée de

Si l'homme est converti à Dieu, il est converti par Dieu, s'il fait, en conséquence, des progrès spirituels et moraux, c'est uniquement Dieu qui en est l'auteur. Le premier devoir en même temps que la première nécessité amoureuse de l'âme sera donc de louer son créateur. Le vrai héros, le protagoniste dans le drame des *Confessions*, c'est Dieu lui-même. C'est surtout lui qui est actif. On ne peut pas comprendre les *Confessions* sans se rendre compte de ce fait. C'est avec un hymne sur la grandeur et la bonté de Dieu qu'elles commencent et c'est de la même façon qu'elles se terminent : « Magnus es Domine et laudabilis valde : magna virtus tua et sapientiae tuae non est numerus (mesure), et laudare te vult homo. » Ce sont les premiers mots du livre et : « A te petatur, in te quaeratur, ad te pulsetur; sic, sic invenietur, sic aperietur, amen. » Tels sont les derniers mots. Il n'y a pas un seul chapitre où ce *théocentrisme* n'apparaisse, théocentrisme qui domine toujours plus exclusivement l'œuvre augustinienne depuis le « Deum et animam scire cupio » des *Soliloques* jusqu'au « De trinitate ».

La deuxième confession, la confession de la misère de l'homme et de ses péchés, est si intimement liée à cette première qu'on doit dire qu'elle en fait partie. Mais bien entendu, ce qu'il y a de décisif c'est que la confession des péchés appartient encore à la louange de

saint Augustin comme les psaumes de l'Ancien Testament. Il les lut pour la première lecture comme catéchumène, immédiatement après la conversion dans sa retraite de Cassiciacum à l'époque des *Soliloques*. Le lecteur se souvient du grand chapitre IV du neuvième livre des *Confessions*, dont le sommet est le « legebam et ardebam ». Dans les *Confessions* mêmes, un érudit a compté trois cents citations des psaumes. Les psaumes l'accompagnent fidèlement durant quarante-quatre années de sa vie. L'œuvre immense de l'*Ennaratio in Psalmum* interprète chaque verset des cent-cinquante psaumes. Enfin, Possidius nous raconte que le saint a lu en pleurant les psaumes de pénitence sur son lit de mort pendant que les Vandales attaquaient la ville d'Hippone.

Dieu et non pas inversement, et que le néant des péchés ne constitue pas le centre du livre. Il faut se rapprocher de Dieu et en *le* confessant, et en *se* confessant. « Si et tu bonus es lauda unde *es* bonus : si malus es lauda unde *sis* bonus. Si enim bonus es, ab illo bonus es : si malus es a te malus es. » En montrant sincèrement le néant que nous sommes sans Dieu, nous montrons qu'il est l'être et nous désirons et essayons, nous prions Dieu d'y avoir part. « Reprehensio tua laus ipsius est. » « Confiteor tibi dedecora mea in laude tua. »

L'acte double de la confession est donc au fond *un seul acte* de louange, qui premièrement glorifie Dieu directement, là où il se montre présent, et secondement le glorifie indirectement, là où son absence laisse apercevoir le vide affreux. Aucune *interprétation anthropocentrique ou dualiste ne peut être adéquate* et la grande difficulté qu'il y a pour nous de comprendre cet esprit c'est précisément la difficulté de transcender véritablement et de quitter résolument l'anthropocentrisme qui est à la base même de l'attitude moderne. La partie autobiographique des *Confessions* qui a presque exclusivement intéressé les derniers siècles et à laquelle on a voué des milliers d'ouvrages, n'est qu'une partie inférieure de la confession, surtout de la confession de misère. Car dans la confession de la misère, comme dans celle de la gloire même, il y a toujours deux étapes, l'esprit y fait deux pas : Il y a d'abord le récit qui donne les faits et ensuite ce récit se prolonge sous forme d'une interprétation symbolique et métaphysique, qui revient toujours à l'unité impliquée dans l'intention du tout, constituée par la confession comme acte. Ainsi Augustin saisit les événements de sa vie et les reconduit à Dieu. Ces événements sont compris ou comme effets du péché ou comme effets de la grâce. Le récit des faits ne donne même pas plus qu'une sorte d'introduction à l'interprétation qui est toujours existentielle, parce qu'elle interprète toujours les faits

mêmes de la vie la plus quotidienne par le grand contraste entre l'être et le néant, le mouvement vers l'être et le mouvement vers le néant.

Augustin loue Dieu en interprétant sa vie, et c'est premièrement pour cela qu'il la raconte à Dieu et aux hommes. On ne peut pas faire du point de départ le but, ni de la périphérie le centre. L'homme confesse Dieu à sa manière comme le confesse la création entière.

Voyons maintenant ce qu'il y a sur la notion de confession dans le texte du livre même des *Confessions*. Il faut naturellement se limiter aux passages les plus importants. Il est évident que dans ce livre la parole existe dans un mouvement de l'esprit et du cœur, qu'elle exprime. L'âme et l'esprit de celui qui se confesse tendent vers Dieu dans l'acte même de la confession; et s'il nous en fait part, c'est pour nous emporter avec lui. Le vrai lecteur doit ici participer à ce mouvement. Il ne doit pas lire par curiosité et en se divertissant, mais en entrant à l'intérieur, en s'identifiant avec l'auteur. C'est pour cela qu'Augustin a élaboré et orné le texte de ce livre d'une façon si spéciale, c'est pour cela que chaque chapitre a la forme d'un poème, d'un hymne, d'un psaume. Il veut nous vaincre, il veut nous séduire par l'amour, et nous élever à l'amour; il veut nous ravir avec lui-même vers le Dieu qu'il glorifie.

Ce vieux rhéteur veut nous séduire aussi par la beauté de son langage. Mais avant de nous parler, il parle à Dieu et c'est pour cette raison seulement qu'il peut parler sans honte et sans réserve de ces pensées et sentiments les plus intimes : « Quoniam ecce misericordia tua est, non homo irrisor meus cui loquor. »

Il parle à celui qui sait tout, qui prend tout au sérieux, à celui qui comprend tout et peut tout pardonner. Il parle, dans le sens le plus essentiel du mot, con-

fidentiellement. Les Anciens étaient très pudiques et réservés quant à la manifestation de leur vie intime. La littérature antique est extrêmement riche de phrases et surtout d'anecdotes qui peuvent nous paraître obscènes et dénuées de pudeur, — qu'on pense à Pétrone ou à Apulée, mais aussi au récit d'Alcibiade dans le *Symposion* de Platon, — mais cette même littérature est extrêmement pudique quand il s'agit de la sphère intime de l'intérieur de l'homme.

La pudeur des Anciens a une position et une signification essentiellement différentes de la honte des modernes. Ils ne trouvaient rien de mal aux choses que nous cachons, et ils cachent par une sorte de pudeur des sentiments dont nous nous faisons gloire. Homme antique, Augustin l'est dans sa pensée politique, comme Troeltsch l'a montré clairement dans son analyse de *De civitate Dei*, et antique aussi est ce réalisme, ce bon sens augustinien, qui ne perd jamais de vue la vie concrète et ses conditions, même dans l'envol le plus audacieux vers un ciel qui, étant spirituel, est encore plus concret. Augustin en tant qu'homme historiquement est au naturel un Romain de l'antiquité. Rien, en outre, ne le prouve mieux que les difficultés énormes, résolues seulement par la grâce, qu'il eut pour arriver à l'idée d'un être incorporel et invisible, difficultés dont nous témoigne presque tout le livre VII des *Confessions*. L'auteur antique nous parle presque exclusivement en tant qu'homme public; alors pourquoi Augustin, homme et auteur antique, nous parle-t-il presque toujours d'homme intime à homme intime?

C'est pour lui un vrai supplice que de parler en notre présence de sa vie intime et des péchés qu'elle contient. C'est un sacrifice : « Accipe, dit-il, au commencement du livre V, *sacrificium* confessionum mearum de manu linguae meae. » Il n'y trouve aucun contentement naturel. Il le fait exclusivement pour nous aider à marcher vers notre salut, et il *peut* le faire parce qu'il parle surtout à Dieu et en sa présence, parce qu'il ar-

rive toujours à oublier tout le reste, ce *tout le reste* que nous sommes, nous les lecteurs.

Il est dans sa solitude avec Dieu, et sa voix nous apporte encore les accents de cette solitude. Est-ce dans ces accents que nous croyons entendre l'écho de la parole de la grâce divine? Chaque parole vraie et efficace doit provenir du silence et de la solitude. Mais combien diffère la solitude de la plus profonde espérance, qui n'est solitude que par rapport aux hommes, de la solitude mortelle et orgueilleuse de Rousseau « promeneur solitaire » ou de la solitude tragique et désespérée d'un Nietzsche? Toute cette différence se manifeste dans le rythme et dans ce timbre indéfinissables de la parole augustinienne.

La solitude des *Soliloques* et des *Confessions* est *constituée* par la présence ineffable de Dieu à l'intérieur de l'âme humaine. L'homme devient solitaire parmi les hommes, parce que, essentiellement et métaphysiquement, il a transcendé la solitude. Un tel solitaire peut vivre dans la société des hommes sans perdre sa solitude, pendant que l'ermite peut tranquillement chercher le désert, parce qu'il est accompagné de cet ami le plus fidèle entre tous, qu'est l'Infini omniprésent. La solitude des *Confessions*, c'est la solitude de la prière, et c'est dans le même acte la solitude de la poésie chrétienne définie par José Bergamin : « La soledad de la poesía no es aislamiento. No es soledad de isla, es soledad de mar[5]. »

Jamais il n'aurait fallu douter, comme les modernes l'ont fait, que même dans le récit des événements intérieurs ou extérieurs, celui qui s'adresse au Dieu tout-puissant et omniscient ne soit profondément sincère et entièrement consciencieux; celui qui dit : « Ecce est coram te Deus meus viva recordatio animae meae ! » (II, 9). Où il n'y aurait pas la plus exacte vérité, il n'y

5. La solitude de la poésie n'est pas l'isolement. Ce n'est pas la solitude d'une île, c'est la solitude de la mer.

aurait ni sacrifice ni louange d'un Dieu, qui pour saint Augustin est la vérité même.

Le fondement de la sincérité, c'est l'humilité. C'est, en effet, l'orgueil qui nous cache surtout à nous-mêmes : l'orgueil qui n'est très souvent qu'un manque de courage. Vous connaissez le mot terrible de Nietzsche : « Je l'ai fait, dit ma mémoire, je ne peux pas l'avoir fait, dit mon orgueil. A la fin c'est ma mémoire qui cède. Donc je ne l'ai pas fait. » Figurons-nous une attitude humaine précisément aux antipodes de ce luciférisme désespérant qui tragiquement se moque de soi-même, et nous nous ferons une idée juste de l'esprit des *Confessions*. Augustin peut avoir le courage de revivre et de décrire sa vie comme elle a été vécue, puisque dans le même acte il sacrifie à Dieu l'orgueil de son « Moi » et met sa confiance dans cette miséricorde qui lui a donné la conversion. Il a pleinement la conscience de son acte : « Discernerem atque distinguerem quid interesset inter praesumptionem et confessionem. » Il est très conscient de cette opposition entre la présomption de s'occuper de soi-même en se glorifiant soi-même et de la confession, dans laquelle il s'agit de la gloire de Dieu et du salut de l'âme.

Les quelques textes que j'ai cités jusqu'à maintenant, je les ai pris des passages les plus différents du livre. J'aurais pu y ajouter quelques autres, qui vont dans le même sens, en marquant toujours plus clairement le sens de la confession qui est avant tout louange de Dieu dans la vérité éternisante de sa vie, et aveu de la fugacité affreuse de l'existence humaine en dehors de la grâce divine. Ce n'est qu'au commencement du dixième livre que le saint entre dans un éclaircissement plus méthodique de la nature de son acte. C'est le moment où il a terminé le récit de son passé, de l'enfance, de l'adolescence, de l'époque manichéenne, de l'époque sceptique et platonicienne, de la conversion, du baptême et des premières années vécues dans le christianisme. Il en arrive maintenant à la confes-

sion de l'état dans lequel son âme se trouve à l'époque même où il écrit. Avant de faire ce dernier sacrifice de mettre à nu devant Dieu et devant les hommes non seulement l'homme qu'il était, mais maintenant l'homme qu'il est, il parle de l'essence de la confession en prenant plus complètement conscience de ce qu'il doit faire et en puisant courage dans cette réflexion.

Ce qu'il fait correspond à la volonté de Dieu : « Ecce enim, *veritatem* dilexisti, quoniam qui facit eam venit ad lucem. *Volo eam facere in corde meo coram te in confessione; in stilo autem meo coram multis testibus!* » (x, 1). Faire la vérité dans le cœur : « Veritatem facere in corde. » C'est dans la formule la plus dense le sens de l'acte de la confession par rapport à la transformation de l'homme. Etre, c'est être vrai. Le cœur ne peut pas être ni devenir vrai quand il reste caché à soi-même. C'est le plus grand danger de l'homme. Il ne peut pas se cacher à Dieu, mais pour ne pas se cacher à lui-même par orgueil il a besoin du moins d'un effort aussi immense que la grâce seule le rend possible. La confession n'est pas nécessaire pour Dieu, qui connaît notre âme sans que nous la confessions à lui; la confession est nécessaire pour l'homme afin qu'il arrive à sa propre vérité et à l'existence. Si la confession augustinienne est dans son intention avant tout louange de Dieu, son fruit et son utilité reviennent entièrement à l'homme, qui, en réalité, ne peut rien donner à Celui qui possède toute puissance et toute connaissance. « Et tibi quidem Domine cuius oculis nudus est abyssus humanae conscientiae, quid occultum esset in me, etiamsi nollem confiteri tibi? Te enim mihi absconderem, non me tibi » (x, 2). En se cachant à soi-même l'homme ne se cache pas à Dieu, mais il se cache Dieu parce que celui-ci est secrètement présent dans l'intimité de l'esprit. Cette connaissance de Dieu est à *la limite en profondeur de la connaissance de soi-même*. C'est la conviction la plus vivante, fondée dans l'expérience intérieure de saint Augustin, que Dieu

existe en nous, qu'Il est ce qu'il y a de plus existant en nous, qu'Il nous porte comme Il nous a créés, qu'Il est plus près de nous que nous ne sommes à nous-mêmes, que chacun doit et que nous devons rentrer en nous-mêmes : « Redire in semetipsum » et non pas se perdre et se disperser dans la pluralité du monde extérieur pour aller à sa rencontre, pour découvrir ce secret de Sa présence. Ce sentiment perpétuel que l'Être de notre être et la Vie de notre vie « Vita vitae » est Dieu même, cette expérience intérieure où la vie spirituelle s'avère comme accession à une Présence qui doit être découverte, mais qui nous est immanente, c'est le noyau même du vrai augustinisme, sa plus pure essence. Faire la vérité dans notre cœur, c'est donc pour saint Augustin nécessairement faire ou découvrir dans notre cœur le Dieu-Vérité, diviniser notre cœur, réaliser la divinité qui lui est donnée en puissance par cette première des grâces, qu'est pour la créature l'existence même.

Nous sommes et nous ne sommes pas. Voilà la contradiction et la temporalité de l'homme. Que nous ne soyons pas, c'est surtout la conséquence du péché conditionnant la mort, que nous soyons néanmoins, si imparfaite que soit cette existence, cela provient de la puissance que Dieu réalise en nous comme créateur et comme sauveur. Si l'on n'admet pas cette sorte de *tension entre l'homme et son existence*, fondée dans la tension entre l'homme et « l'existence », on pourra très bien construire une philosophie, mais on ne pourra jamais entrer dans une philosophie *existentielle*, puisque une philosophie existentielle est précisément une philosophie dans laquelle l'homme recherche la vérité de son existence : « Verus philosophus est amator Dei. » « Faire la vérité dans le cœur», c'est donc « marcher vers l'être » en philosophant et en se confessant. Pour Augustin le Mal concret est un « motus defectivus », un mouvement vers le non-être, le Bien de l'homme ne peut donc être que le *mouvement vers l'être*, mouvement qui coïncide

avec la réalisation de la vérité en lui-même. L'être et la vérité sont identiques en Dieu.

Pour comprendre cette pensée, il faut se rappeler la notion augustinienne de la vérité : Notion exclusivement ontologique, notion platonicienne dans sa base, qu'il a acquise dans ses méditations de Cassiciacum, qu'il a définie pour la première fois dans le deuxième livre des *Soliloques* et systématiquement élaborée ensuite dans le deuxième livre de *De libero arbitrio*. Toute sa vie, il a cherché la vérité, consciemment depuis la lecture de l'Hortensius. Cette recherche était au premier abord la différence essentielle qui le séparait des autres professeurs de rhétorique, qui — comme la plupart des intellectuels d'alors et d'aujourd'hui — ne s'intéressaient pas du tout à la vérité, mais exclusivement au raffinement de la forme et aux apparences de la finesse : « O veritas, veritas, quam intime etiam tum medullae anima mei suspirabant tibi » (III, 6), dit-il en racontant l'époque manichéenne de sa vie. Observons la nuance : il ne parle pas premièrement de la *connaissance* de la vérité, mais de la vérité même. La connaissance est une forme de la participation à la vérité, peut-être l'amour et la confession elle-même en sont d'autres formes; en tout cas, il n'est pas nécessaire que la connaissance soit la seule relation positive entre l'homme et la vérité. La participation possible de l'homme à la vérité doit être, avant tout, existentielle et enfermer la connaissance sans s'identifier avec elle, si la vérité même a une existence, si elle n'est pas seulement une doctrine, un système ou quelque chose de ce genre. C'est, en effet, la pensée de saint Augustin. Pour lui, la vérité n'*a* pas seulement une existence, elle *est* l'existence même. Le critère de l'existence, c'est la durée de la présence et l'existence en soi doit être, avant tout, éternelle et inchangeable.

Toute cette pensée ontologique, qui aboutit au Dieu-Vérité, nous la trouvons très clairement exposée dans un chapitre décisif, le chapitre XI du livre VII des *Confessions* : « Et inspexi caetera infra te, et vidi nec om-

nino esse, nec omnino non esse, esse quidem, quoniam abs te sunt : non esse autem, quoniam id quod es non sunt. »

Après ce que nous venons de dire, cette pensée me semble compréhensible, dans son importance philosophique. Il s'agit ici surtout de l'existence humaine. En contemplant l'existence divine, il a dit : « Id enim vere est quod incommutabiliter manet. » La manifestation du non-être, contenue dans les choses du monde et principalement dans l'homme, est leur fragilité temporelle et leur mutabilité. L'inquiétude du cœur est chez l'homme le signe ressenti de ce mélange entre l'existence et la non-existence. Dans cette inquiétude se trouve aussi la racine de ce mystère de la temporalité qu'Augustin va interpréter dans le onzième livre des *Confessions*. Remarquez en outre, dans le texte cité du « *De libero arbitrio* », le « Vere est » (non pas *verum* est), qui marque de la façon la plus nette le caractère ontologique du passage. Il s'agit de « l'être » non pas des êtres, et il s'agit pour l'homme d'être toujours plus, pour l'homme qui en soi-même porte deux possibilités ontologiquement opposées : « Mihi autem inhaerere Deo bonum est; quia si non manebo in illo nec in me potero » (VII, 11). Le « inhaerere Deo » est un acte dans lequel l'homme gagne en être et détruit en conséquence la variabilité et la mortalité, lesquelles proviennent de ce non-être qu'est essentiellement le péché qu'il y a en lui. Par cet acte l'homme acquiert la force de rester en soi-même, d'y entrer toujours plus et de *devenir soi-même* justement en se transcendant vers l'intérieur. L'homme s'éternise comme personne ou plutôt c'est Dieu, vérité existentielle, éternelle, inchangeable et supratemporelle, qui l'éternise en le laissant participer toujours plus à son être qui est l'être même : « Ille autem in se manens innovat omnia. » L'homme, mortellement malade par le péché, est guéri par l'innovation de la grâce et il est même plus que guéri. Dieu peut lui donner tout, lui il ne peut rien donner à Dieu : « Et

Dominus Deus meus es, quoniam bonorum meorum non eges. »

On voit que les *Confessions* contiennent une ontologie et que cette ontologie est une philosophie existentielle. Elle a sa source dans une interprétation de l'existence humaine qui est « devenue une grande question à elle-même » et qui ne cherche pas seulement à s'éclaircir, mais à devenir réponse. Mais n'oublions pas que l'existence possible de l'homme n'est jamais séparable ici de l'existence éternelle de Dieu. Le décisif pour notre recherche c'est que dans cette philosophie la confession même a sa place en tant que vie : saint Augustin n'en donne pas seulement une interprétation psychologique, il en a une conscience qui n'est plus exclusivement morale ou théologique, mais s'avère précisément *ontologique*. La philosophie doit interpréter la possibilité et la nécessité de la philosophie même et son importance existentielle. Autrement elle ne se comprend pas elle-même. La confession réfléchie d'un homme qui est en même temps un des philosophes les plus profonds dans l'histoire de l'esprit humain, doit éclaircir la possibilité et la nécessité de la confession. La confession est une forme fondamentale de l'adhésion et de l'inhérence à Dieu, qui constituent le mouvement vers l'être, l'augmentation de l'être en nous et la victoire sur le non-être que nous contenons. Dans ce sens la confession est ici une forme de la philosophie, comme la philosophie est ici une forme de la religion.

II

Nous avons vu que la confession est avant tout louange à Dieu. Justement par ce caractère fondamental elle acquiert toute son importance pour l'homme, puisque louer Dieu veut dire tendre vers Dieu, se mettre en mouvement vers Dieu, le prier de venir à notre secours et nous laisser transformer par la présence de sa

grâce. L'attitude théocentrique, la victoire de l'amour de Dieu sur l'amour de nous-mêmes, est donc pour Augustin la condition indispensable que l'homme doit réaliser, s'il veut arriver à l'existence et à sa propre existence. En aimant Dieu l'homme aime, surtout sans le savoir, aussi sa propre existence authentique qui n'est que de Dieu et en Dieu. En cherchant la vérité et pas l'apparence du bonheur, l'homme arrive selon Augustin à sa vraie béatitude : « Beata quippe vita est gaudium de veritate » (x, 23). L'amour de la vérité est aussi humain et général que l'amour du bonheur. Mais il faut savoir que Dieu est la vérité. Augustin dit des hérétiques : « Itaque propter eam rem oderunt veritatem, quam pro veritate amant ». Tout le monde croit posséder la vérité, mais la vérité vivante n'est pas une doctrine quelconque, elle est : « Vita sapientia ». Elle est Celui qui est; elle est « quelqu'un », comme Claudel l'a dit si justement: elle existe en trois personnes et elle s'est révélée dans une *personne*. La philosophie ontologique et la foi sont aussi peu séparables pour la pensée augustinienne que l'existence humaine l'est de Dieu.

La confession n'est ni exclusivement intellectuelle, ni exclusivement sentimentale : elle engage dans l'unité de son acte tout ce que nous sommes.

Ainsi la confession la plus véridique implique toujours un risque pour l'homme. C'est dans les larmes, c'est dans le tremblement qu'elle doit être entreprise. Il serait même impossible de l'oser sans l'aide de ce Dieu même auquel nous parlons de l'intérieur. « Etiamne id restat ut ipse me seducam et verum non faciam coram te in corde et lingua mea? » (x, 38). Le risque de s'éloigner de la vérité en voulant aller vers elle, de la *défaire* dans le cœur en voulant la *faire*, ce danger mortel serait trop grand. Et pourquoi ? Parce que l'homme est plus connu de par Dieu qu'il ne peut l'être de lui-même. Pour l'antiquité, l'homme était défini et représenté par son personnage plus ou moins public et visiblement limité. Augustin découvre une dimension de

l'âme encore cachée, surtout par pudeur et par le manque de solitude. C'est un *sentiment d'infinité* tout à fait nouveau qu'il apporte. L'infinité dont il s'agit n'est pas l'infinité spatiale et cosmique découverte plus tard par l'inquiétude de la Renaissance. Mais ici aussi il y a une inquiétude. L'inquiétude transcendante de saint Augustin se meut dans l'infinité abyssale et problématique du cœur humain : « Grande profundum est ipse homo, cuius etiam capillos tu Domine numeratos habes; et non minuuntur in te; et tamen capilli eius magis numerabiles sunt quam affectus eius, et motus cordis eius » (IV, 14). La confession est un acte transcendant, un acte qui ici-bas ne peut jamais arriver à une dernière fin. Il y a toujours quelque chose dans le cœur qui n'est pas encore vrai. Cette découverte bouleversante, qui modifie toute la vie humaine, constitue aussi le noyau vivant de la grande interprétation de la mémoire, profondeur sans fond dans l'âme humaine, interprétation donnée dans le dixième livre des *Confessions* : « Multum timeo occulta mea quae norunt oculi tui, mei autem non » (X, 37). L'ennemi intérieur n'est jamais tout à fait vaincu. A la fin il se concentre dans l'orgueil et dans l'amour de la vaine gloire. Ainsi personne ne peut devenir sûr d'être vraiment humble, puisque l'orgueil peut prendre le masque de l'humilité même : « Tentat et cum a me in me arguitur, eo ipso quo arguitur; et saepe homo de ipso vanae gloriae contemptu vanius gloriatur » (X, 39). La vérité de la confession dépend de la vérité de l'humilité, qui reste toujours précaire : « O monstrum vitae et mortis profunditas. » Comme tous les véritables maîtres de l'introspection, comme, par exemple, Pascal, Nietzsche et Scheler, Augustin n'a pas une opinion très optimiste sur le degré de la connaissance que l'homme peut acquérir de lui-même. Ces maîtres voient trop clairement les forces qui nous empêchent de voir toute la vérité de notre âme et plus ils sont entrés à l'intérieur plus ils ont senti l'obscurité indéfinie qui semble rester toujours à la limite du petit

cercle éclairci. La lumière peut s'introduire ici juste assez fortement pour donner une impression positive de l'obscurité. C'est déjà beaucoup. Mais c'est très peu par rapport à la connaissance de notre être que possède celui qui l'a créé. « Est aliquid hominis quod nec ipse scit spiritus hominis, qui in ipso est; tu autem Domine scis eius omnia qui fecisti eum » (x, 5). Dans la vraie confession l'homme doit donc confesser ce qu'il sait de soi et ce qu'il ignore de soi, puisque c'est déjà beaucoup de connaître son ignorance : « Confitear ergo quid de me sciam, confitear et quid de me nesciam. »

L'ignorance la plus tragique c'est l'ignorance de notre avenir moral. Nous ne savons jamais à quelle tentation nous pourrons résister, et à quelle tentation nous allons succomber. Il ne nous reste que l'espérance en Dieu : « Et spes est quia fidelis es. » La confession se fait dans l'espérance que Dieu même va la rendre parfaite en faisant définitivement et éternellement la vérité de sa présence dans l'âme qui le cherche sincèrement. La clarté de l'existence reste toujours imparfaite chez l'homme d'ici-bas, mais la confession le porte un peu plus loin vers un but divin au-delà de la mort, un but transcendant qui semble situé à l'horizon d'une recherche et d'une transformation indéfinies.

Ici la définition peut nous servir que sainte Thérèse nous donne de l'humilité[6]. « Une fois j'étais en train de considérer la question par quelle raison Notre-Sei-

6. Par exemple *Vida*, chap XL. Nous donnons le texte plus élaboré du *Castillo del alma*, Moradas sextas, chap. x, 6. « Una vez estaba yo considerando, por qué razon era Nuestro Señor tan amigo desta virtud de la humildad; y pusoseme delante, à mi parecer sin considerarlo, sino de presto esto, que es porque Dios es suma verdad, y la humildad es andar en verdad, que lo es muy grande no tener cosa buena de nosotros, sino la miseria y ser nada : y quien esto no entiende, anda en mentira; à quien mas lo entiende, agrada mas à la suma verdad, porque anda en ella. Plega à Dios, hermanas, nos haga merced de no salir jamas desde propio conocimiento. Amen. »

gneur était tellement ami de la vertu d'humilité; or, subitement et indépendamment — en apparence — de mes considérations, la solution se présentait devant moi : Dieu est la plus haute vérité et l'humilité est l'acte de *marcher dans la vérité*. La très grande humilité nous porte à n'imputer rien de bien à nous autres, sinon la misère et la non-existence. Qui ne comprend pas cela marche dans le mensonge; dans la mesure où quelqu'un le comprend, il plaît à la plus haute vérité parce qu'il marche en elle. Plaise à Dieu, mes sœurs, qu'il vous fasse la grâce de ne jamais sortir de la connaissance de vous-mêmes. » Pour sainte Thérèse, l'humilité est donc une activité de l'âme et une activité qui a un sens existentiel.

On ne peut pas parler d'une façon plus essentiellement augustinienne, en retrouvant les mêmes vérités vivantes dans la même solitude sacrée. Celui qui dans la confession fait la vérité dans son cœur et qui marche donc dans un certain sens *vers* la vérité, il serait parfaitement incapable de le faire si, dans un sens plus fondamental, il ne marchait pas déjà *dans* la vérité. Si la vérité était par essence une doctrine, un système de jugements et de notions valables on pourrait seulement ou la posséder ou ne pas la posséder, posséder ou ne pas savoir chacune de ces parties spirituelles dont elle se composerait alors. On ne pourrait pas marcher vers la vérité, on pourrait seulement marcher à la recherche *d'une* vérité, d'une réponse à telle ou telle question. On marcherait vers certaines vérités qu'on ne connaîtrait pas encore, en prenant comme indication du problème et de la méthode à suivre une structure hypothétique de la totalité du système, dont on connaîtrait déjà quelques parties. Ainsi la recherche de la vérité, ou plutôt de certaines vérités, se réalise, en effet, partout là où on se meut dans une construction de l'esprit humain, comme, par exemple, dans quelques régions très considérables de la pensée mathématique.

Je ne peux pas répondre ici à la question très ardue,

à savoir de quelle façon une telle recherche procède, elle aussi, d'une recherche existentielle, procède de la recherche primordiale et existentielle de la vérité, en un mot de la recherche augustinienne. Je veux préciser seulement qu'il s'agit, dans cette recherche augustinienne, d'une vérité qu'il faut, selon le mot de Pascal, avoir déjà trouvée pour la chercher vraiment. Peut-être le fait est à quelques-uns aussi immédiatement évident qu'à moi-même, que le genre proprement scientifique de la recherche de la vérité ne pourrait pas exister, s'il ne se fondait pas dans la recherche existentielle, puisque la recherche d'une *certaine* vérité présuppose déjà un *commencement* qu'on ne peut pas trouver dans ce même genre de recherche. La mathématique elle-même n'existerait pas si les pythagoriciens et les platoniciens n'avaient pas vu dans les nombres et dans les figures géométriques une existence divine à laquelle ils voulaient participer par connaissance et par amour.

Saint Augustin, de sa part, veut participer à Dieu en adhérant à lui et il ne le pourrait même pas vouloir s'il ne participait pas déjà à Dieu. Car cette participation permet une gradation interne. Un jugement est vrai ou faux. Un acte, un mouvement spirituel d'un être humain peut participer à l'être dans des mesures différentes, dans la mesure, chaque fois, où il ne participe pas du non-être. Dieu seul participe sans mesure à la vérité, et c'est-à-dire qu'il *est* la vérité et qu'au sens propre du mot il n'y participe pas. Participer à une chose c'est ne pas être cette chose, tout en s'unissant réellement à elle. Il y a donc une participation à la vérité existentielle qui doit être préalable à l'acte de la confession, et c'est l'acte primordial de l'humilité, de la marche dans la vérité. Ensuite il y a l'acte même de la confession, qui fortifie cette participation et dans lequel l'humilité même se fortifie. C'est le « veritatem facere in corde ». La vraie confession existe par l'humilité, dans l'humilité, dans une marche vers l'humilité, par la vérité, dans la vérité et dans une progres-

sion vers la vérité. C'est la confession de saint Augustin comme celle de sainte Thérèse.

L'humilité contient selon sainte Thérèse la vraie connaissance de notre propre néant et de l'existence divine. Marcher dans la vérité c'est se pénétrer entièrement de cette double connaissance. C'est l'attitude fondamentale de saint Augustin. — Le mystère qu'il a médité le plus dans la première moitié de sa vie est le mystère de l'origine du mal : « Unde sit malum ? » Le mystère qu'il a médité le plus dans la seconde moitié de sa vie c'est l'origine du bien. La première méditation l'amène au manichéisme, lui crée les difficultés les plus graves quand il se rapproche au christianisme. Sa question trouve une solution brusque dans le moment décisif de sa conversion. Et d'où lui vient cette solution ? Non pas de la pensée, mais de l'expérience; non pas de l'expérience du mal, mais de l'expérience du bien, qui le touche en se manifestant comme personne. Dans la lumière de la conversion par Dieu et à Dieu sa théorie du mal et sa théorie de la grâce sont déjà données. Le Dieu qui se révèle comme l'être et la bonté même ne peut pas produire le mal. Une essence du mal, comme l'admettait le dualisme manichéen, ne peut pas coexister à l'infinité de ce Dieu spirituel. L'origine du mal doit donc être le néant. Le mal absolu est le néant : « Omnino nihil. » Ce mal n'existe d'aucune manière. Le mal qui existe c'est le mouvement qualitatif, la diminution de l'être vers le néant, le « motus defectivus ». C'est la théorie, ontologique et psychologique à la fois, présentée avec toutes ses implications et ses difficultés spéculatives par l'œuvre principale de la première époque de saint Augustin écrivain, le lourd et pénétrant « *De libero arbitrio* ». Le mal concret a son origine surtout dans l'homme qui détruit son être en quittant Dieu et en adhérant au néant qu'il porte en soi. C'est l'homme, c'est le « Chacun », c'est chaque fois « moi », qui suis le vrai responsable, le seul coupable. Le libre arbitre se

séparant de Dieu par l'orgueil et la révolte est à l'origine du mal concret. Saint Augustin sait, après sa conversion, d'où le mal doit provenir. parce qu'il sait que tout le bien, et rien que le bien, vient de Dieu, et s'il écrit dans la deuxième époque de sa vie et jusqu'à sa mort d'innombrables livres sur la grâce divine comme source de tout ce qu'il y a de bien en l'homme et pour l'homme, c'est une raison occasionnelle et extérieure, c'est le danger pélagien qui le force à expliquer le contenu de son expérience, contenu qui coïncide avec la doctrine paulinienne et orthodoxe. Il n'y apprend rien d'essentiellement nouveau. Les *Confessions*, écrites avant la lutte contre Pélage, contiennent déjà la doctrine augustinienne de la grâce comme expérience, comme sujet de louange et comme force qui met en route la confession elle-même.

Les *Confessions* sont donc une *œuvre de l'humilité* précisément dans le sens de la définition incomparable de sainte Thérèse. Saint Augustin nous le dit par exemple dans le deuxième chapitre du livre XII : « Confitetur altitudini tuae humilitas linguae meae. »

Les *Confessions* sont un poème par leur forme, une louange de Dieu par leur intention centrale, un acte qui veut faire la vérité dans le cœur par leur réalité spirituelle, un témoignage de l'humilité, une marche dans la vérité quant à l'état personnel : « L'humilité de vie, dit saint Jean Climaque, est un typhon capable d'élever l'âme des gouffres du péché jusqu'au ciel », capable — sommes-nous tenté d'ajouter — de faire d'un rhéteur un saint.

P.-L. Landsberg.

La vision d'Ostie

I. — Un livre récent sur saint Augustin

Il est des hommes et des sujets qui sont toujours actuels : on ne les aborde jamais sans devenir meilleur ou en éprouver le besoin. Combien cet intérêt est accru quand on a la bonne fortune de trouver un guide qualifié pour les approcher!

Ces réflexions s'imposent à nous, tandis que nous achevons la lecture d'un petit livre sorti de presse depuis quelques mois. Le seul titre est évocateur : *La Vision d'Ostie*[1]. Aussitôt se fixe dans l'esprit la scène immortalisée par une page des *Confessions* de saint Augustin et popularisée par le pinceau d'Ary Scheffer : saint Augustin et sainte Monique perdus en Dieu dans une extase, quelques jours avant la mort de la sainte.

L'auteur, le R. P. Paul Henry, S. J., docteur ès lettres, semble avoir voulu faire oublier qu'il est spécialiste en recherches savantes sur les œuvres de Plotin. Ici même, on constate qu'il n'avance rien qui ne soit solidement appuyé sur les textes; mais loin d'y insister, il évite toute apparence d'érudition. Il envisage son sujet du point de vue le plus universel, celui de l'âme. En fait, son ouvrage, composé avec art, écrit d'une plume élégante, est une pénétrante étude de psychologie religieuse.

Le P. Henry présente d'abord saint Augustin sur ce « sommet » qu'est la vision d'Ostie; puis, avec finesse,

1. *La Vision d'Ostie. Sa place dans la vie et l'œuvre de saint Augustin.* Paris, Vrin, 1938, 129 pp. in-12.

il observe les hauteurs environnantes et montre leurs convergences vers cette cime spirituelle. C'est précisément cette analyse qui nous paraît riche d'intérêt : il s'en dégage des leçons doctrinales d'une portée considérable, touchant la vie chrétienne en général et d'une manière spéciale concernant la vie mystique.

Le P. Henry, en effet, est amené par son sujet même à examiner la question du mysticisme de saint Augustin. Il le fait avec une largeur de vues et une objectivité qui méritent toute approbation. Il s'appuie exclusivement sur les faits, examen des textes et analyse de l'âme d'Augustin, dont il scrute les replis avec une étonnante souplesse.

Il nous livre le résultat de ses recherches sans se laisser arrêter par des idées préconçues. Dans son exposé, il emploie fréquemment le mot *mystique* : il est nécessaire, pour prévenir toute équivoque, de s'entendre sur la signification de ce terme, qui a plusieurs sens sous la plume de l'auteur. Nous ne parlons ici que d'une conception technique, sans nous arrêter évidemment à la *notion vulgaire* qui se répand de plus en plus jusque dans la grande presse et qui n'a presque rien de commun avec la vraie mystique[2]. L'élément central de toute mystique est une certaine expérience religieuse de Dieu, une certaine perception expérimentale du divin. La *simple recherche* de cette expérience est appelée mystique, au sens large. Cependant, l'expérience elle-même, la *perception réelle* de Dieu est bien autrement importante et, à vrai dire, elle seule est mystique, au sens strict du mot.

Cette perception réelle de Dieu, qui est pleinement mystique, est expliquée en théologie par l'action supé-

2. On entend communément par ce mot l'ensemble des « principes » qui soutiennent une activité quelconque, surtout une activité corporative, sociale, générale : on parle de mystique socialiste, hitlérienne, raciste. On néglige ici la qualité des principes, pour ne voir en eux qu'une certaine aptitude à convaincre et à entraîner aux actes.

rieure du Saint-Esprit dans les dons, notamment ceux de sagesse et d'intelligence. L'explication vaut même pour le cas où cette connaissance expérimentale serait accordée, si cela se rencontre, à une âme droite et sincère hors du corps de l'Église, car elle serait chrétienne spirituellement.

La simple recherche de cette expérience du divin peut être appelée mystique aussi, mais en un sens large seulement : il faut bien exprimer de quelque manière les aspirations profondes à la possession de Dieu que l'on trouve en certaines âmes naturellement élevées, même en dehors du christianisme. En dépit d'inévitables faiblesses, ces aspirations sont excellentes, soit en ascétisme, soit en philosophie. Une ardente recherche de Dieu est un hommage à la divinité; non seulement elle est un exercice des plus hautes facultés intellectuelles ou morales, mais elle peut être une préparation à l'action de l'Esprit-Saint. La philosophie religieuse de Plotin est le type ancien le plus représentatif de ce mysticisme naturel, et elle tient une large place dans la vie et l'œuvre de saint Augustin, jusque dans la vision d'Ostie. Pour l'apprécier exactement, rappelons les faits.

II. — Les faits. Pénétration progressive de l'Esprit

Saint Augustin a retrouvé la foi et reçu le baptême en avril 387, à trente-trois ans. Dans l'un des mois qui suivent, il se prépare à retourner en Afrique avec sa mère. Il attend à Ostie le bateau qui les emmènera, lorsque soudain sa mère est rappelée à Dieu. Cette mort décide l'auteur des *Confessions* à raconter ici l'histoire de celle qui lui a donné deux fois la vie, en des pages qui restent parmi les plus belles qui aient été écrites. Monique, ayant ramené son fils à la pratique chrétienne, sent maintenant sa mission terminée : elle n'aspire plus qu'à la vie éternelle. La vision dont elle est favorisée, en compagnie d'Augustin, deux semaines avant sa mort,

dépeint à merveille l'ardent désir qui la consume. Mais l'immense intérêt qui s'attache à ce récit tient moins aux sentiments de la mère qu'aux dispositions du fils, le narrateur du fait. La vision d'Ostie est un sommet pour Monique, déjà au seuil de l'éternité. Elle est aussi un sommet pour Augustin, sinon par rapport à l'avenir, du moins par comparaison avec le passé, même avec ce passé immédiat que sont les trois dernières années, marquées par une recherche de Dieu fiévreuse, haletante et si féconde.

Le début de cette période, à Milan, vers 384, est marqué par la lecture, à trente ans, des écrits néo-platoniciens, dont l'action est fulgurante. Sous l'étreinte de l'émotion, Augustin écrit, dans le genre qui lui est familier, des élévations à propos desquelles le P. Henry n'hésite pas à parler de « contemplation » ou « d'extase ». L'auteur y discerne des traits mystiques fort nets. Déjà ici, « l'élément mystique est à l'œuvre », écrit-il. « L'extase de Milan, si l'on ose dire, commence par la recherche de Dieu pour lui-même. La grâce propre d'Augustin joue ici un rôle primordial. On parle sans cesse de son évolution intellectuelle, on ramène sa conversion à une illumination de ses facultés discursives et l'on néglige l'aspect émotif et unitif de cette évolution. La crise intellectuelle de la foi se développe chez lui sous le signe de profondes aspirations mystiques. »

« Augustin est un mystique né. Il a d'ailleurs de qui tenir. Sa mère l'était aussi. C'est ce goût naturel de Dieu, cette soif et cette faim de l'union qui l'empêchent de se mouvoir à l'aise dans la doctrine des manichéens et qui expliquent le sentiment de libération intérieure à la lecture des *Ennéades*. »

Ce mysticisme ne doit pas fermer les yeux sur le caractère intellectuel de cette « contemplation de Milan », pas plus d'ailleurs que sur les autres faiblesses du converti : les sens ne sont pas domptés et l'orgueil trouve un aliment dans ces spéculations elles-mêmes.

Cependant on ne peut nier l'immense bienfait qu'est pour lui le néo-platonisme : au point de vue intellectuel, il le débarrasse des conceptions grossières du matérialisme; au point de vue moral et religieux, il ávive en son âme la soif qui le dévore. Ainsi soutenu dans sa marche vers Dieu, Augustin continue à se purifier. La scène du jardin de Milan de l'été 386, qui décide la conversion, loin de marquer un terme, est plutôt le signal d'un nouvel effort. La solitude de Cassiciacum le stimule encore.

« Pendant des semaines et des semaines, tout un avent, tout un carême, il vécut de cette nourriture, réfléchissant aux expériences passées, s'instruisant auprès de Monique et d'Ambroise, méditant les Livres saints et priant avec le Psalmiste le Dieu vers lequel il se hâtait. Et au sortir de ce désert, ce furent les joies du baptême et l'effusion de l'Esprit et le jaillissement en son âme de la vie divine. Il foulait aux pieds le sol des contreforts sacrés et pouvait se croire à destination. Mais la parole de Dieu lui est alors adressée... car voici l'expérience religieuse intégrale, où la synthèse précédente, celle de la raison et de la foi, est reprise dans une synthèse supérieure et fusionnée avec l'amour et la vie[3]. »

Cette « expérience religieuse intégrale » est celle de la vision d'Ostie. Elle correspond, estime le P. Henry, à la seconde crise spirituelle que subit l'être religieux, « celui du moins qui atteint son plein développement ». La première, crise de jeunesse, confronte les données de la tradition avec les exigences de la pensée; dans la seconde, crise de maturité, s'ajoute « à cette nourriture azyme un ferment nouveau, mystique. Instant critique. Si l'action du levain n'est pas entravée, l'âme bientôt pourra se nourrir d'un pain complet, d'une religion où rien ne manque, ni les faits, ni les dogmes, ni les rites pour notre besoin d'accepter, de croire et d'agir; ni la

3. *La Vision d'Ostie*, p. 100.

systématisation intellectuelle, ni la cohérence théologique pour notre besoin de penser et de voir; ni la mystérieuse conscience d'une participation à la vie divine pour notre besoin d'aimer[4] ».

Ce dernier trait distingue la vision d'Ostie de la « contemplation de Milan ». Toutes deux furent des expériences religieuses. Mais que de chemin parcouru depuis trois ans! Celle de Milan « est plus intellectuelle », bien que déjà l'esprit d'Augustin soit « un esprit tout chrétien ». Celle d'Ostie « offre un caractère plus affectif »; la mentalité intellectuelle « reste plotinienne », mais le vocabulaire est puisé « de préférence, non exclusivement, dans les Livres saints », pour être « l'expression adéquate de la vie surnaturelle de l'âme, d'un esprit non seulement chrétien, mais mystique[5] ».

Plus le Christ a d'emprise sur l'âme d'Augustin, plus son mysticisme s'épanouit : « Dès l'origine, le ferment mystique était là, facilitant, par exemple, à Milan, le pétrissage du dogme et de la philosophie; puis, plus actif à mesure que, du Christ, de chauds effluves viennent caresser l'âme du converti, pour prendre soudain toute sa force et faire lever d'un coup toute la pâte — *et est fermentatum totum*. Les éléments mystiques, loin de supprimer les autres, les pénètrent intimement, au point de n'en pouvoir plus être dissociés[6]. »

Le récit de la vision d'Ostie nous révèle donc en saint Augustin une vraie grâce mystique, au sens plein du mot, ce que le P. Henry appelle « une mystérieuse conscience d'une participation à la vie divine »; l'âme du saint y est inondée d'une joie pleine qui est presque celle du ciel. La présence de sainte Monique est ici le garant de ce caractère foncièrement chrétien de la scène. Le P. Henry pense même que l'âme de la sainte a servi comme d'appui à la grâce donnée à Augustin : « Le ca-

4. *Ibid.*, p. 101.
5. *Ibid.*, p. 101.
6. *Ibid.*, pp. 101-102.

nal par où lui vient cette fraîche eau de source, c'est l'âme de sa mère[7]. »

Du reste, que ce soit *par sainte Monique*, comme le pense le P. Henry, ou seulement *avec elle*, il importe peu. Ce qui est capital, c'est que l'un et l'autre, la mère et le fils, aient reçu ici l'une de ces grâces éminentes, mystiques au sens plein du mot, qui transfigurent une vie, parce qu'elles la marquent d'une empreinte d'éternité. Une âme qui s'est rapprochée de Dieu avec telle ferveur — *ardentiore affectu* — qu'elle a pu l'atteindre — *attigimus* — par une touche d'amour — *ictu cordis*[8] —, cette âme désormais possède en elle un trésor incomparable : lumière et chaleur, allumées, l'une et l'autre, aux célestes parvis. Le P. Henry ne se refuse même pas à penser qu'Augustin assimilait la vision d'Ostie à une sorte de vision béatifique[9].

III. — Influences parallèles

Trois noms représentent à merveille les trois influences que le P. Henry, avec une pénétrante sagacité, relève dans la vision d'Ostie : Plotin, saint Ambroise, sainte Monique, c'est-à-dire la philosophie, en fait, le néoplatonisme; l'Église, gardienne et interprète des Écritures; la sainteté, expression d'une intense vie chrétienne. « Profonde et variée est la signification psychologique de la vision d'Ostie. On y distingue sans peine trois grandes lignes de force : dans l'enseignement des *Ennéades*, le dynamisme de la philosophie et des exigences éternelles et absolues de la pensée; dans l'influence des Écritures, le dynamisme de la foi de l'Église avec le sens de l'événement, de l'histoire et de la tradition ; dans la présence d'une mère auprès de son fils, le dyna-

7. *Ibid.*, p. 44.
8. *Confessions*, IX, n° 24.
9. *Vision d'Ostie*, pp. 111-113.

misme concret de la vie chrétienne, réalisée et souverainement vécue dans une âme de choix [10]. »

Ces forces ne sont pas seulement juxtaposées, observe le P. Henry; sous la puissante réaction du converti, les éléments associés sont comme introduits dans une vie supérieure où domine l'influence mystique décrite plus haut. Et c'est par là que ces expériences si personnelles ont une valeur universelle : « La magnétique personnalité d'Augustin, la profondeur de ses aspirations proprement religieuses l'ont marqué pour être un des prototypes les plus parfaits du converti et plus généralement du chrétien. La richesse et la plénitude de ses expériences sont telles que les âmes de tous les temps et de tous les pays ont retrouvé ce qu'elles avaient de meilleur et de plus beau dans ces descriptions marquées pourtant au coin d'une si puissante individualité [11]. »

1° *Philosophie.*

A quel degré saint Augustin dépend de Plotin, même dans les *Confessions* et jusque dans le récit de la vision d'Ostie, le P. Henry l'a établi avec une précision et une force auxquelles on est heureux de rendre hommage. Il a même pu déterminer les points exacts qui lui ont servi de modèle : le traité *Sur le Beau*, du premier livre des *Ennéades*; et le traité *Sur les trois hypostases*, du cinquième livre. Il y a, du reste, plus qu'une vague réminiscence, mais de vrais décalques du modèle, et par-delà le vocabulaire, c'est la mentalité même qui s'avère plotinienne : « Non seulement quelques-unes des idées les plus caractéristiques sont plotiniennes [12], mais le

10. *Ibid.*, p. 27.
11. *Ibid.*, p. 28.
12. « Cette dialectique ascensionnelle, par exemple, si poussée là et ailleurs dans les *Confessions*, qu'elle témoigne de l'influence des *Ennéades*, cette mystique dépouillée dont on ne trouve l'accent puissamment négatif ni dans les Évangiles, ni dans saint Paul, ni dans saint Jean » (p. 32).

lien qui unit ces idées entre elles et l'élan qui les traverse sont pleinement plotiniens[13]. » N'essayons pas de réduire le plotinisme de saint Augustin à une dépendance verbale; il est bien plus profond; il s'étend jusqu'à la mentalité, entendue surtout d'un point de vue intellectuel, sans exclure une certaine répercussion des idées sur les sentiments. Disons d'un mot que la culture d'Augustin, en ce qu'elle a de plus élevé et de plus caractéristique, lui vient de Plotin.

Cette « mentalité » néo-platonicienne n'exclut pas d'ailleurs « l'esprit chrétien » et, dans la pensée du saint, s'harmonise admirablement avec lui. Ce qui l'a frappé d'abord chez Plotin, c'est son accord avec la foi sur un certain nombre de points fondamentaux, comme la doctrine du Verbe. Un prêtre, ce Simplicien qu'il vénère comme un homme de Dieu, ne l'a-t-il pas rassuré sur la valeur de cette philosophie ? Ne lui a-t-il pas proposé comme un modèle, de philosophe et de chrétien, ce Victorinus qui a traduit les écrits plotiniens dont il a été enthousiasmé ? En fait, derrière ces personnages et les autres, Augustin voit l'Église elle-même si accueillante à l'humanisme et désireuse de le pénétrer de son esprit : « Ce n'est pas seulement Monique, Victorinus ou Simplicianus, ce n'est pas seulement une mère dont l'exemple l'entraîne, un évêque dont la parole le subjugue, un penseur dont la philosophie l'éclaire; c'est, par eux et en eux, l'Église catholique tout entière qui se propose à lui, avec cet humanisme et cet intellectualisme dont elle s'est toujours glorifiée, avec cette foi qu'elle a reçue des Apôtres et dont son magistère conserve de siècle en siècle le dépôt, avec cette vie surtout qui se répand dans les âmes des fidèles, dans les plus riches avec plus d'abondance, rejaillissant alors en gerbes mystiques et s'épanchant sur le monde en mystique charité[14]. » Loin de nier ce qu'il devait aux philo-

13. *Ibid.*, p. 32. Voir aussi p. 87.
14. *Ibid.*, p. 71.

sophes, Augustin le reconnaissait de bonne grâce et fondait de grands espoirs sur leur concours [15].

Ajoutons, argument suprême, que le plotinisme répondait trop à ses aspirations mystiques pour qu'il crût devoir se mettre en garde contre lui, même dans le récit d'Ostie. Augustin, comme Monique, avait la « nostalgie de Dieu », a-t-on dit, et voilà, en définitive, pourquoi il a tant goûté et estimé le platonisme ou plus exactement le néo-platonisme des *Ennéades*. « Cette œuvre n'est pas seulement le fruit d'une pensée philosophique, elle se donne, en certaines de ses pages, comme le témoignage de quelqu'un « qui a vu ». Notamment dans le traité *sur le beau*, et là plus souvent qu'ailleurs, Plotin fait discrètement allusion à ses expériences mystiques : Celui qui a vu, écrit-il, sait ce que je veux dire » (*Enn.*, I, 6-7) [16]. Sa philosophie conduit à l'union par deux voies : la voie de ceux qui montent et la voie de ceux qui, parvenus au terme, peuvent s'unir à l'Un dans l'extase. Saint Augustin apporta de sérieux correctifs à cette doctrine; il ne crut cependant pas devoir blâmer cette association de la philosophie et de la mystique. Il ne la jugeait pas toujours nécessaire, témoin sainte Monique; néanmoins il l'estimait bonne. Et pour lui, pour d'autres aussi, il n'y renonça jamais entièrement. La philosophie avait sa place marquée dans la vision d'Ostie.

2° *Les Écritures.*

L'influence de Plotin et de Simplicien ne saurait faire oublier celle de la Bible et d'Ambroise : « Les Écritures et notamment les *Épîtres* de saint Paul constituent, à n'en pas douter, dans la conversion d'Augustin un facteur aussi important que les *Ennéades*. Il n'est donc pas étonnant que les sources de la révélation chrétienne

15. *Ibid.*, p. 34.
16. *Ibid.*, p. 89.

aient continué d'agir sur lui dans la vision d'Ostie[17]. » Leur action est manifeste ici bien plus qu'à Milan. Les Écritures pour Augustin ne sont pas un simple complément de Plotin; elles le corrigent sur un point capital et en redressent ainsi l'esprit. Un mot résume tout ce que lui révèle la foi : le Christ, le Verbe incarné, l'humilité. « J'ai bien lu (dans ces livres platoniciens) que *le Verbe était en Dieu* et que *le Verbe était Dieu;* mais ceci : *il est venu chez les siens et les siens ne l'ont pas reçu; quant à ceux qui l'ont reçu, à ceux qui croient en son nom, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu,* cela je ne l'y ai point lu. De même j'y ai lu que le Verbe de Dieu n'est né ni de la chair, ni du sang, ni de la volonté de l'homme, ni de la volonté de la chair, *mais de Dieu.* Mais que *le Verbe se soit fait chair* et *ait habité parmi nous,* cela je ne l'y ai point lu[18]. » La voie du salut par l'humilité et le sacrifice, par l'Incarnation et la Rédemption : voilà toute l'Écriture. Son esprit domine la vision d'Ostie, même si le Christ n'y est pas nommé, parce qu'il pénètre toutes les pages des *Confessions.*

Le P. Henry a raison d'insister comme il le fait sur le rôle des Écritures[19]. Il est d'autant plus important de le noter ici, qu'Augustin rapporte une haute communication avec Dieu, dont un faux mystique aurait pu abuser pour négliger les écrivains sacrés. Lui, par contre, aura toujours le culte le plus profond pour ces textes vénérables qu'il a appris à estimer à l'école de saint Ambroise : le sens spirituel lui en a dévoilé les richesses; l'enseignement officiel l'a rendu souple et docile sous son autorité. Rien de tout cela, sans être expressément nommé, n'est absent du récit des *Confessions* : on ne saurait l'oublier sans en fausser l'esprit.

17. *Confessions,* VII, 13-14.
18. *Ibid.*
19. *Vision d'Ostie,* pp. 37-43, 68-72.

3° *La vie chrétienne.*

La présence de sainte Monique à côté d'Augustin dans la scène d'Ostie est d'ordinaire signalée comme un fait sans autre portée que celle d'une circonstance historique. Le P. Henry, au contraire, et peut-être est-ce là la partie la plus suggestive de son livre, y voit le symbole et aussi la preuve certaine du caractère foncièrement chrétien et même mystique de la vision d'Ostie. Bien plus, il estime que l'âme de Monique a été en quelque sorte le conduit par lequel cette grâce mystique lui est venue : « Le canal par où lui vient cette fraîche eau de source, c'est l'âme de sa mère[20]. »

Certains hésiteront à l'admettre, soit crainte de diminuer le rôle de l'Esprit-Saint en signalant la présence d'un intermédiaire, soit de peur de rabaisser saint Augustin en relevant à ce point sa mère. Mais le P. Henry répond par l'exemple de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix que l'on verra une fois au moins élevés ensemble et en s'entraidant à une sublime contemplation, la sainte, apparemment, autant qu'on en peut juger, entraînant son jeune disciple. Réplique, à douze siècles de distance, de la vision d'Ostie.

De toute manière, les saintes ardeurs de Monique en cette heure où, mûre pour le ciel, elle se dispose à quitter ce monde, mue secrètement sans doute par quelque divine inspiration, ne purent pas rester sans écho en cette circonstance dans l'âme du fils. Son influence à Cassiciacum était déjà profonde : c'est par elle que la vie chrétienne, avec ses pratiques et ses dogmes, y avait sa place. « C'est parce qu'elle est là que les *Dialogues* se terminent par des prières, qu'ils s'orientent dans le sens des Évangiles. Son intervention, plusieurs fois, est décisive. Quoi d'étonnant dès lors que quelques mois plus tard, lorsque Augustin aura pénétré davantage en-

20. *Ibid.*, p. 44.

core les doctrines du catholicisme, lorsqu'il aura été régénéré par les eaux du baptême, il se tourne à nouveau vers Monique pour l'entendre parler des choses de Dieu[21].

« Monique sent qu'Augustin la comprendra pleinement si elle se révèle toute à lui. Et elle s'abandonne, avouant son bonheur de mère et ses espérances de chrétienne. Elle insinue ainsi en l'âme d'Augustin des sentiments et des idées qui s'y développent ensuite suivant une loi propre et personnelle; qui s'y déroulent suivant une mélodie plus savante, plus complexe, plus harmonieuse, où le thème nouveau, intuitif et vivant, s'entrelace avec des thèmes anciens et s'accompagne de modulations prophétiques et de variations intellectuelles. Mais la finale de cette fugue et de ce *duo*, il ne faut chercher à l'entendre ni dans un cri sourd de Monique ni dans le chant triomphal et doux d'Augustin, mais dans cette note unique frappée au fond d'eux-mêmes par un doigt mystérieux, cette note de grâce riche de vibrations infinies, où leurs âmes se posent comme en un point d'orgue et que suivent un soupir et un silence.

« Quelques jours plus tard, Monique s'alitait et bientôt elle quittait ce monde — *mundus iste* — pour un monde meilleur. Qu'elle n'ait pas seulement conduit Augustin catéchumène jusque sous le porche de l'Église, ni dans la nef même où se tiennent les baptisés, mais qu'elle n'ait pris congé de lui qu'après l'avoir introduit jusqu'au seuil du sanctuaire, où l'attend le sacerdoce, service de Dieu et de son peuple — *ut servum eius videam* — il y a là autre chose qu'un hasard. Monique elle-même comprend qu'elle a rempli sa destinée sur terre — *quid hic facio* — que cette destinée était « d'enfanter Augustin par la chair à la vie temporelle pour « l'enfanter ensuite par le cœur à la vie éternelle[22] ». Or, après la vision d'Ostie, Augustin est riche non

21. *Ibid.*, p. 57.
22. *Confessions*, IX, 17.

seulement des vérités proposées par l'Église, mais du sentiment intime et personnel de ces vérités. Sa foi se double d'une expérience. Le saint des saints s'est entrouvert un instant. Monique n'a plus rien à faire ici-bas[23]. »

IV. — La Mystique a Ostie

Nous n'examinerons pas ici le problème que soulève l'intervention, dans la scène d'Ostie, de sainte Monique et surtout des philosophes, dont Augustin a le souvenir si plein et dont la présence scandalise ou du moins étonne certains lecteurs.

Ce sujet pose une question des plus intéressantes, celle des auxiliaires de l'Esprit-Saint en toute vie chrétienne, et même dans une vie mystique.

Constatons seulement que dans le cas d'Augustin présenté par le P. Henry, la grâce mystique la plus haute n'exclut pas l'aide de concours étrangers.

Certains, il est vrai, se font de la mystique une notion qui écarte ces coopérations[24] et ils en viennent ainsi, par une analyse savante des influences dont témoignent les textes, à réduire à rien leurs éléments mystiques. Le P. Henry n'admet pas leurs hésitations et il leur répond par un trait qui vaut d'être noté : « Certes, un spécialiste de laboratoire pourra venir étudier la vision d'Ostie à l'aide de bascules et d'éprouvettes, en faire l'analyse et établir, à la pesée, que l'élément mystique y est présent en quantité négligeable; il peut être un excellent chimiste, mesurer exactement le nombre et la cadence des périodes, apprécier même le choix des mots et l'éclat des images, il peut énumérer toutes les allusions scripturaires et découvrir jusqu'à la moindre réminiscence des *Ennéades*; si ses sens sont émoussés,

23. *Vision d'Ostie*, pp. 47-48.

24. E. Hendrikx, O. E. A., *Augustins Verhältnis zur Mystik*, Würzbourg, 1936.

il ne percevra pas l'arôme exquis, le goût délicat de cet aliment mystique, le sens profond de la vision d'Ostie lui restera caché [25]. »

Ces difficultés ne se présentent que si l'on caractérise la mystique par une passivité intégrale, mais cette manière de voir ne s'impose pas.

D'après la conception commune, la plus ancienne, celle qui correspond à la pensée même de saint Augustin, ce que nous appelons mystique répond à une expérience religieuse de Dieu produite par l'action de son Esprit. Elle est une participation à la *Sagesse divine* par l'opération même de la Sagesse; elle s'identifie, peut-on dire, avec le sens chrétien, mais un *sens chrétien supérieur*, produit dans l'âme par Dieu même, par l'Esprit du Christ. Nous la plaçons, en la définissant ainsi, bien au-dessus, non seulement du simple *sentiment religieux*, même le plus intense, mais aussi évidemment du *sens chrétien ordinaire*, fondé sur la foi et même accompagné de cette joie spirituelle que donne une piété sincère, mais commune. Elle est un vrai sens chrétien, avec tout ce que ce mot suppose d'intuition et d'affection, mais elle est cela à un degré supérieur, où l'on reconnaît une intervention spéciale du Saint-Esprit.

Saint Augustin a précisément consacré de nombreuses pages, les plus chaudes peut-être de son héritage littéraire, à relever les privilèges des « spirituels », c'est-à-dire des âmes en qui agit l'Esprit-Saint [26]. Cette action, il l'a décrite avec éloquence dans le dernier livre des *Confessions* (XIII, n^os^ 8-37) et manifestement il parlait d'expérience, pour l'avoir éprouvé non seulement à Ostie, mais de façon assez fréquente, lui qui pouvait écrire: « Et de temps en temps, vous me pénétrez d'une affection fort inusitée, au dedans de moi, de je ne sais quelle douceur qui, si elle s'achève en moi, sera supé-

25. *Vision d'Ostie*, p. 102.

26. Voir en particulier C. Van Lierde, O. E. A., *Doctrina S. A. circa dona Spiritus Sancti*, Würzbourg, 1935.

rieure à toute cette vie[27]. » Ces termes rappellent ceux d'Ostie, et saint Augustin déclare que cette grâce se répète (*aliquando*), sans avoir une vraie stabilité en ce monde.

Une mystique ainsi comprise n'est pas un phénomène accidentel dans une vie, ni quelque chose de purement surajouté. C'est une force spirituelle qui domine tout, sans doute, mais qui pénètre l'homme tout entier de son influence, comme le ferment qui fait lever la pâte. Certes, l'Esprit-Saint ne produit le sens chrétien supérieur dont nous parlons que si tout lui est soumis dans l'âme; mais il n'exige pas que tout disparaisse devant lui. Les *Confessions* en sont la preuve péremptoire : une intense activité humaine s'y déploie, mais elle est associée partout à une vie chrétienne profonde et même en certaines pages à une vie mystique évidente. En relevant comme il l'a fait le parfum de ces pages — et il y en a d'autres — le P. Henry a rendu le plus grand service non seulement au souvenir de saint Augustin, mais à la mystique elle-même qu'il apprend à mieux connaître[28].

F. Cayré.

27. *Confessions*, X, nº 65.

28. C'est un des fruits que le R. P. Lebreton attend de cet ouvrage; voir *Recherches de science religieuse*, 1938, p. 458.

Les divers sens du mot « contemplatio » chez saint Grégoire le Grand

Quatrième sens (*suite*) [104 bis]

Si Dieu donne la contemplation à qui il veut et quand il veut, il la donne aussi comme il veut. « Notre cœur, dit le saint pape, est encore tout agité par mille soucis importuns où nous jette notre nature pécheresse; aussi Dieu nous humilie, en ne nous accordant la contemplation que dans une certaine mesure, *sub mensura contemplationis* [105], afin que, si notre cœur a de grands désirs, ce qui est légitime, il ne monte cependant pas au-delà du degré qui lui est concédé. » Ailleurs, saint Grégoire est encore plus explicite : « Nous verrons donc Dieu, dit-il, si notre vie toute céleste nous rend dignes de nous voir élevés au-dessus des hommes. Cependant nous ne le verrons pas tel qu'il se voit lui-même. La manière de voir le Créateur est en effet tout à fait différente, quand il s'agit du Créateur, ou quand il s'agit de la créature. Pour celle-ci, une certaine mesure lui est fixée pour contempler l'immensité divine, *quidam nobis modus figitur contemplationis*, parce que sa qualité de créature l'enferme nécessairement dans certaines limites. Assurément, nous ne voyons pas Dieu comme il se voit lui-même, pas plus

104 *bis*. Cf. *La Vie Spirituelle*, juin 1939, suppl., pp. [145] sq.
105. *P. L.*, t. LXXVI, col. 475, n. 44.

que nous ne nous reposons en Dieu comme il se repose en lui-même. Notre vision et notre repos sont, d'une certaine manière, semblables à sa vision et à son repos, mais ils ne les égalent point. Pour que nous ne demeurions pas plongés en nous-mêmes, les ailes de la contemplation nous soulèvent; et pour que nous puissions voir Dieu, nous sortons de nous-mêmes, nous nous élevons vers lui, et, ravis, nous allons en quelque sorte de nous à lui par les élans de notre cœur et la douceur de la contemplation; et si, pour une créature, aller est moins que se reposer, dans la contemplation, aller ainsi, c'est se reposer parfaitement [106]. »

Une mesure dans la contemplation infuse est imposée à la créature, précisément parce qu'elle est dans l'état de voie; elle ne peut pas, dit saint Grégoire, demeurer longtemps unie à la lumière infinie. Si parfois il écrit, *non potest* [107], il emploie surtout un autre terme, *non valet* [108], lequel revient perpétuellement, parce qu'il exprime mieux que tout autre la raison de l'impuissance de l'homme, c'est-à-dire sa faiblesse. Quand l'homme sera rendu dans le ciel, la lumière de gloire lui sera donnée pour fortifier ses yeux et leur permettre de regarder fixement, sans jamais faiblir, la lumière infinie qu'est Dieu. Ici-bas, les yeux de l'âme en sont totalement incapables. « Il faut savoir, écrit saint Grégoire, que nul homme, pendant sa vie mortelle, ne sera jamais élevé à un degré de contemplation si haut, qu'il lui soit possible de fixer dès ici-bas les yeux de son âme sur le rayon de la lumière incirconscrite. Car ce n'est pas le Dieu tout-puissant dans l'éclat de sa gloire que l'âme voit dans la contemplation, c'est seulement quelque chose au-dessous de cette gloire [109]. » Et encore : « Quelquefois nous

106. *Ib.*, col. 95-96, nn. 92-93.
107. T. LXXV, col. 711, 928, 1031; t. LXXVI, col. 826.
108. T. LXXV, col. 660, 713, 716, 773, 805, 813, 833, 910, etc.
109. T. LXXVI, col. 956, n. 14. — 110. T. LXXV, col. 928, n. 13.

voyons Dieu dans sa clarté, et cependant nous ne voyons pas pleinement sa divine Essence [110]. » La lumière étant infinie est trop vive pour les yeux créés, l'âme se voit repoussée, *repulsus* [111], par cet éclat, elle en est frappée, *ab interna luce retunditur* [112]. Si saint Grégoire emploie ces expressions, il en est une cependant qui a ses préférences, car on ne la trouve pas moins de treize fois dans ses écrits; il avait pu la lire dans les écrits de son maître saint Augustin [113], et il l'avait faite sienne, c'est *reverberatus* [114]. Étymologiquement parlant, c'est comme s'il y avait *retro verberatus*, comme aussi dans *repulsus* et *retunditur*; et ceci signifie qu'on a été frappé en face, et, par suite, rejeté en arrière, tant le coup a été violent. C'est précisément ce que fait la contemplation : le rayon de la lumière éternelle a été dardé sur l'âme, son éclat était tel qu'elle en a été éblouie. Nous ne pouvons fixer en face le soleil, aussitôt nous fermons les yeux; à plus forte raison, la contemplation opère ce résultat dans l'âme, vu que le divin Soleil de justice l'emporte infiniment sur le soleil matériel.

Cette contemplation infuse, d'après saint Grégoire, est donc quelque chose de fort petit, *exiguum valde*, et ceci est vrai, si on la compare à la vision face à face dont saint Paul a dit que « l'œil n'a pas vu, ni l'oreille entendu, ni le cœur de l'homme ne peut se faire une idée de ce que Dieu prépare pour ceux qui l'aiment ». Et en même temps, c'est quelque chose de si grand, de si puissant, que l'âme parfois s'échappe de l'étroite prison de son corps, *extra carnis angustias* [115]; c'est l'extase, le ravissement. Saint Grégoire n'emploie pas le mot

111. *Ib.*, col. 928, n. 13; t. LXXVI, col. 171, n. 56; col. 826, n. 12.
112. T. LXXVI, col. 475, n. 44.
113. *De quantitate animae*, t. XXXII, col. 1076, n. 75; *De Trinitate*, t. XLII, col. 1010, n. 23.
114. T. LXXV, col. 675, 711, 726, 730, 774, 931, 1140; t. LXXVI, col. 215, 292, 625, 720, 951, 991.
115. T. LXXV, col. 927; col. 931, n. 17; t. LXXVI, col. 947, n. 16.

« extase »; il le mentionne seulement une fois à propos d'un verset du psaume xxx : *Et : ego dixi in pavore meo : projectus sum a vultu oculorum tuorum*, soulevé en extase, dit-il, mot que nos interprètes ont appelé proprement *pavor*, frayeur, le prophète se vit rejeté loin de la face de Dieu [116]. Il s'agissait bien ici d'une extase, car le saint poursuit : « Quand il revint à lui-même, après avoir vu, par la grâce de la contemplation, cette lumière dont son âme avait été tout illuminée, il connut par expérience quels étaient les biens qu'il avait perdus, et quels, les maux où il se trouvait à nouveau plongé. Pour signifier l'extase, saint Grégoire se sert du mot *excessus* [117].

Cette connaissance est déjà un des effets de la contemplation infuse; il y en a d'autres encore, qui montrent quel bien immense Dieu accorde à une âme quand il lui octroie cette contemplation. Un verset du chapitre vii du livre de Job, le verset 19 : *Usquequo non parcis mihi, nec dimittis me, ut glutiam salivam meam?* va permettre au saint pape de donner sa pensée sur ce point particulier. Comme à son habitude, il donne de ce texte une interprétation allégorique. Suivons-le, en laissant toutefois de côté certains passages qui, dans le cas présent, sont pour nous tout à fait inutiles.

Saint Grégoire dit donc qu'il est ici question, en termes mystérieux, de ce qu'il appelle *sapor intimae contemplationis*, le goût, la saveur de la contemplation intérieure. On pourrait évidemment essayer de rendre son explication aussi littéralement que possible; mais, il faut l'avouer sans détour, une traduction toute simple est assez difficile. Les expressions latines sont si denses qu'on n'en donnera le sens complet qu'en faisant une sorte de glose, tout en serrant le texte d'aussi près que

116. T. LXXVI, col. 276, n. 41.

117. *Ib.*, col. 293, n. 12; col. 417, n. 32; col. 550, n. 48; col. 826, n. 12.

possible. En quoi consiste donc ce goût, cette saveur de la contemplation ?

« Dieu, dit saint Grégoire, laisse tomber sur une âme les clartés divines; mais ces clartés, parce que nous sommes encore sur la terre, ne font que toucher l'âme; et la révélation produite par cette touche, c'est à peine si l'âme la goûte, *nos vix gustu revelationis tangit.*

Dans cette contemplation où notre âme se trouve mêlée, *per admixtionem suae contemplationis*, la grâce d'en haut irradie, *irradiat*, nos pauvres pensées humaines, elle rend aux yeux de notre âme la lumière que leur avait fait perdre le péché originel.

Cette divine contemplation touche les sens de notre âme, *sensum tangit* [118], mais elle ne restaure pas l'âme pleinement; la raison en est que notre âme ne peut voir d'une façon parfaite l'objet qu'elle ne voit encore que rapidement, *raptim.*

« Prenons un exemple, poursuit saint Grégoire. Voici une âme privilégiée. Chez elle, les désirs de la terre sont parfaitement soumis; elle se tient élevée au-dessus de tout ce qui passe; pour elle, les douceurs de la vie présente n'ont plus de charmes, ses pensées ne sont plus que pour les biens invisibles. Parvenue à un tel degré de perfection, elle est la plupart du temps, *plerumque*, ravie dans les douceurs de la divine contemplation; déjà elle aperçoit, comme à travers un brouillard, quelque chose des beautés du ciel, *jamque de intimis aliquid quasi per caliginem conspicit.* Son désir le plus ardent serait de mener la vie des anges; elle goûte la lumière infinie, et cela la nourrit, *gustu incircumscripti luminis pascitur.* Emportée au-dessus d'elle-même, *ultra se erecta*, elle dédaigne de se replier sur elle-même; et,

118. Saint Grégoire entend parler des sens intérieurs de l'âme; souvent il y fait allusion dans ses écrits. — Sur les sens spirituels, voir deux articles du P. Rahner, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1932, pp. 113-145; 1933, pp. 263-299.

malgré tout, elle ne peut demeurer longtemps unie à cette lumière, qu'elle voit en passant, *inhaerere diu luci non valet, quam raptim videt*, parce que le corps qui est corruptible appesantit l'âme.

... Assurément, la divine contemplation est déjà versée dans notre intelligence; néanmoins, notre âme n'en est pas du tout pleinement rassasiée... c'est que nous ne la goûtons encore que faiblement, *adhuc ex tenuitate gustamus* [119]. »

C'est le souffle de l'Esprit-Saint qui touche l'âme, saint Grégoire le répète à diverses reprises, *cum ejus [Dei] Spiritus afflatu tangimur* [120]. Ce souffle, il l'appelle tantôt *flatus, afflatus* [121], tantôt *aspiratio, inspiratio* [122]; ou bien il parle de *infusio roris superni, infusio incorporeae lucis* [123], d'autres fois il dira simplement *afflata mens* [124]. Mais, en passant, faisons une remarque qui a son importance. Il faut se garder de croire que le mot *spiritus* désignera toujours ici l'Esprit de Dieu; il semble bien en effet que, dans certains cas, il s'agit plutôt de l'esprit de l'homme. Ainsi, dans les *Morales sur Job*, après avoir dit que l'âme ne peut demeurer longtemps dans la contemplation, le saint en donne la raison : *quia, etsi hanc spiritus ad summa evehit, caro tamen ipso adhuc corruptionis suae pondere deorsum premit* [125]. Il semble qu'il y a ici une antithèse entre l'esprit et la chair, *spiritus* et *caro*, et de ceci on pourrait fournir d'autres exemples. Néanmoins, il n'est pas douteux que parfois c'est l'Esprit-Saint qui soulève l'âme vers les réalités célestes; et alors de son souffle il touche l'âme. Ces touches sont appelées de ce nom même, *tactus* [126], par

119. *P. L.*, t. LXXV, col. 832-833, nn. 49-50. — 120. T. LXXV, col. 927, n. 13. — 121. T. LXXVI, col. 623, n. 92; col. 633, n. 1. — 122. T. LXXV, col. 706, n. 50; t. LXXVI, col. 417, n. 32; col. 447, n. 2. — 123. T. LXXVI, col. 292, n. 11; col. 995, n. 18. — 124. T. LXXV, col. 706, n. 50; col. 712, n. 60. — 125. *Ib.*, col. 711, n. 57. — 126. T. LXXVI, col. 527, n. 8; col. 623, n. 92. — 127. T. LXXV,

saint Grégoire, ou encore il dit que ce sont des paroles intérieures, *locutio Sancti Spiritus, locutio intima* [127].

Un verset du Cantique des cantiques (v. 4) va lui fournir l'occasion de donner sa pensée sur ces touches divines. L'Épouse disait : *Dilectus meus misit manum suam per foramen, et venter meus intremuit ad tactum ejus.* « Le Bien-Aimé, écrit-il, met sa main par le trou (de la serrure), lorsque par sa vertu le Seigneur frappe notre âme en lui faisant comprendre d'une manière légère quelque chose des réalités invisibles; et, à son toucher, mes entrailles se sont émues. Notre âme, qui est si faible, a été touchée par l'intelligence qui lui a été donnée de la joie du ciel; et c'est cette joie elle-même qui est la cause de son trouble. Ce mélange de joie et de frayeur lui vient de ce qu'elle sait, dès maintenant, combien est aimable la joie du ciel, et de ce que, en même temps, elle craint encore de ne pas recevoir un jour cette joie qu'elle a à peine ressentie faiblement [128]. »

Parfois, c'est l'intelligence qui reçoit ces touches divines; le résultat, c'est alors une illumination, une irradiation, *erroris nostri tenebras luce suae cognitionis illustrat* [129]; l'erreur nous enténèbre, l'Esprit-Saint nous éclaire en nous faisant voir la vérité, et à tel point que nos petites pensées humaines en sont tout irradiées, *carnalem cogitationem nostram... irradiat* [130]. Les lumières vont même si loin, si Dieu le veut, que l'âme aperçoit d'une certaine façon en énigme les choses du ciel; et si elle ne peut encore voir l'Essence divine, elle admire déjà cependant la puissance de Dieu *per illuminationem spiritus* [131].

Parfois, c'est le cœur que l'Esprit de Dieu touche de son souffle, et il le fait de mille manières. « Tantôt il nous touche de componction par un sentiment d'amour,

col. 705-706, n. 50. — 128. T. LXXVI, col. 1019, n. 8. — 129. T. LXXV, col. 831, n. 48; col. 931, n. 17; t. LXXVI, col. 141, n. 11; col. 996, n. 19. — 130. T. LXXV, col. 832, n. 49. — 131. T. LXXVI, col. 947,

et tantôt par un mouvement de crainte; tantôt il nous montre le néant des biens présents, et élève nos désirs à l'amour du ciel, et tantôt il nous montre tout d'abord les biens éternels, pour que les choses de la terre deviennent viles à nos yeux. D'autres fois il nous découvre nos pauvres misères, pour nous rendre compatissants aux infirmités du prochain, et d'autres fois ce sont les misères des autres qu'il nous fait connaître en premier lieu, pour nous toucher de componction et nous corriger de nos propres péchés... Ce sont là, *occultos divinae aspirationis modos*, les manières cachées du souffle de Dieu [132]. » « Assurément, dit saint Grégoire, ce souffle de l'Esprit-Saint, c'est une parole dite en secret; on peut bien l'entendre, l'éprouver, mais aucun mot ne saurait la rendre, *certe haec ipsa afflatio Sancti Spiritus absconditum verbum est, quia sentiri potest, sed strepitu locutionis exprimi non potest*; ceux-là seuls la connaissent qui l'ont entendue dans leur cœur, *quae profecto sciri non potest, nisi a quo haberi potest* [133].

Pour certaines âmes privilégiées, l'Esprit-Saint va encore plus loin. Il est l'Esprit d'amour, il est un feu consumant; alors ses touches embrasent l'âme. « Souvent, *saepe*, dit saint Grégoire, — ce mot nous étonne, à moins que le saint n'entende parler ici en termes voilés de ses propres expériences, ce qui est assez vraisemblable, car trois lignes plus bas il répète *saepe*, en y ajoutant trois petits mots qui en disent long, *ita ut est*, souvent, et cela est bien vrai, — l'âme est tellement embrasée, *accenditur*, qu'elle est entraînée vers Dieu, bien qu'elle soit encore sur la terre [134]. » C'est cela, sans doute, que saint Grégoire appelle ailleurs la contemplation embrasée, *succensa contemplatio* [135], expression qui fait penser à ce que Cassien avait nommé, longtemps avant lui, la prière de feu, *ignea oratio*, cette prière ineffable que peu connaissent, et qui est le propre d'une

n. 17. — 132. T. LXXV, col. 706, n. 50. — 133. *Ib.* — 134. T. LXXV, col. 659, n. 45. — 135. T. LXXVI, col. 964, n. 13. — 136. Confér. IX,

âme enflammée et embrasée, *inflammata mens... atque succensa* [136]. Au contact des clartés divines on devient comme tout en feu, *quasi ex tactu supernae claritatis ignescant* [137], conclut le saint pape.

Dieu étant la Béatitude infinie, sa visite ne peut faire autre chose que d'apporter à l'âme paix et joie, une très grande tranquillité, dira saint Grégoire; mais ce bonheur n'est ni continuel, ni sans mélange. « L'aiguillon de la chair blesse soudain celui qu'une sainte contemplation ravissait hors de lui-même, *extra carnem* [138]. » « Les parfaits, encore qu'ils aient à supporter des peines et des troubles provenant de l'infirmité de leur chair, ne laissent pas cependant que de jouir intérieurement d'une très grande tranquillité, grâce à la contemplation, *per contemplationem mentis* [139]. » Le saint pape revient fréquemment sur les tentations qui assaillent le contemplatif, et il dit que le plus souvent, *plerumque*, Dieu permet la chose pour que l'âme ne conçoive pas de sentiment d'orgueil de s'être vue élevée si haut, *statim etiam tentatio sequatur, ne de his ad quae rapta est extollatur* [140].

Dieu veut maintenir l'âme dans l'humilité; mais à vrai dire, c'est dans la contemplation même qu'il lui fait le mieux connaître son néant, qu'il lui fait le mieux comprendre qu'il est celui qui est, et qu'elle est ce qui n'est pas. C'est là, semble-t-il, un des grands bienfaits de la contemplation infuse; saint Grégoire le souligne fréquemment. « Souvent, dit-il, les hommes estiment que certaines choses sont de minime importance,... mais vienne la contemplation, et qu'ils y voient les réalités d'en haut; aussitôt leur sécurité présomptueuse fond en quelque sorte à cette lumière, *ab ipsa aliquo modo praesumptionis suae securitate liquefiunt* [141]. » Il va plus loin, et donne des précisions : « Voici une âme que le

chap. XXV et XXVI; *P. L.*, t. XLIX, col. 801-802. — 137. T. LXXVI, col. 527, n. 8. — 138. T. LXXV, col. 931, n. 17. — 139. T. LXXVI, col. 235, n. 37. — 140. *Ib.*, col. 951, n. 3. — 141. T. LXXV, col. 710,

souffle de la contemplation a touchée tout à coup, *tacta subito afflatu contemplationis;* bientôt elle se sent saisie d'effroi, parce que les choses que peu auparavant elle considérait comme des peccadilles, *levia,* lui apparaissent à la lumière divine, comme des fautes graves et mortelles, *ut gravia ac mortifera* [142].» Cassien, dans sa première conférence, avait employé une expression beaucoup plus forte encore; il avait écrit que, pour les saints Pères du désert, « se détourner de la pensée de Dieu, ne serait-ce qu'un moment, c'est commettre une abominable fornication [143] ». Tout près de nous, en 1857, le célèbre P. Faber avait dit quelque chose d'analogue dans son livre *Le Créateur et la créature.* « Cet influx, ce concours de Dieu, comme parlent les théologiens, doit nous faire passer toute notre vie comme dans un vénérable sanctuaire, où chaque regard, chaque son est une adoration. Cela donne aux actes du péché un caractère particulier et terrible : on comprend à peine à ce point de vue comment les fautes, même légères, ne sont pas des sacrilèges. » Cette traduction de l'abbé de Valette rend exactement le sens du texte anglais, *it is hard to see how levity even is not sacrilege* [144]. Saint Grégoire explique la chose, en prenant une comparaison : quand on veut savoir, dit-il, si un morceau de bois est droit ou non, on l'applique sur une règle parfaitement droite, et aussitôt on aperçoit les courbes et les sinuosités. Appliquons de même ce que nous appelons la rectitude, la droiture de notre âme, sur la rectitude infinie de Dieu, et nous verrons aussitôt combien nous différons de Dieu [145]. Nulle part, dit-il, on ne lit dans les Saintes Écritures, qu'Abraham se soit déclaré cendre et poussière, sinon le jour où il eut à s'entretenir avec Dieu [146].

Si la contemplation apporte à l'âme des lumières et des embrasements ineffables, qui laissent bien loin derrière

n. 56. — 142. T. LXXVI, col. 633, n. 1. — 143. T. XLIX, col. 497. — 144. *Le Créateur et la créature,* p. 84; *édition anglaise,* p. 76. — 145. T. LXXV, col. 711, n. 56. — 146. T. LXXVI, col. 826, n. 12. —

eux les plus grandes joies de la terre, l'âme ressent cependant une sorte de vide, elle n'est pas pleinement rassasiée, précisément parce qu'elle n'a vu les biens célestes que rapidement, *raptim;* ils ont passé pour ainsi dire avec la rapidité de l'éclair, *velut quodam ex corusco;* elle n'a fait que les toucher sans pouvoir les goûter, elle n'en a eu qu'un avant-goût, *praegustando tangere* [147], Dieu ne s'est pas montré lui-même, tel qu'il est. Si haut que l'âme soit élevée dans la contemplation, tout ce qu'elle peut voir parfaitement n'est pas Dieu, *nimirum mens, cum in contemplationis sublimitate suspenditur, quidquid perfecte conspicere praevalet, Deus non est* [148]. Elle ne goûte encore les choses du ciel que faiblement, *ex tenuitate* [149], et elle désire ardemment d'être rassasiée, ce que la possession de Dieu peut seule réaliser, *sola namque ejus visio vera mentis nostrae refectio est* [150].

Saint Grégoire a ici une très jolie expression pour dire que Dieu ne se montre pas à l'âme dans l'éclat de sa beauté; il écrit que Dieu « s'indique » à l'âme par les fentes de la contemplation, *se nobis omnipotens Deus per rimas contemplationis indicat* [151]; c'est ce qu'il appelle, comme nous l'avons vu précédemment, « manifester quelque petite chose de lui-même », *parum de se aliquid.* Et comme étonné d'avoir écrit ces mots, il s'empresse d'ajouter : si toutefois il peut être question de quelque chose, ou de peu de chose, quand il s'agit de Dieu, puisqu'il est celui qui ne peut être conçu comme divisible, lui qui demeure toujours un et toujours le même. Si nous employons pareilles expressions, c'est que nous n'en avons pas qui puissent exprimer l'excellence de Dieu; nous parlons à notre petite manière, comme de tout petits enfants, nous ne faisons que balbutier [152].

Il y a encore un effet de la contemplation que mentionne saint Grégoire, et celui-ci est extérieur. On lit

147. *Ib.* — 148. T. LXXV, col. 716, n. 66. — 149. *Ib.*, col. 833, n. 50. — 150. T. LXXVI, col. 628, n 99. — 151. T. LXXV, col. 707, n. 52. — 152. *Ib.*, col. 715, n. 66. — 153. *Patr. Gr.*, t. IX, col. 325. —

dans l'Exode (XXXIV, 29) que, lorsque Moïse descendit du Mont Sinaï où il avait conversé avec Dieu, des rayons de lumière jaillissaient de son visage. Clément d'Alexandrie, mentionnant le fait dans ses *Stromates*, dit que, pour le gnostique, c'est-à-dire l'homme vraiment parfait, le contemplatif, il se passe quelque chose d'analogue : un sceau de sainteté, quelque chose de lumineux, vient s'imprimer sur cette âme remplie de la divine charité qui porte Dieu et est portée par Dieu, θεοφορούσης καὶ θεοφορουμένης[153]. Clément s'est arrêté là, à mi-route, peut-on dire, car il entend parler seulement de ce qu'il appelle τό πρόσωπον τῆς ψυχῆς le visage de l'âme. Saint Grégoire, lui, est allé jusqu'au bout, et à juste raison. Il est à croire, tant il est affirmatif, qu'il avait été à même de constater maintes fois le fait qu'il signale. *Saepe justorum mens ita ad altiora contemplanda suspenditur, ut exterius eorum facies obstupuisse videatur* [154]. Souvent l'âme des justes est élevée si haut dans la contemplation, que, au dehors, l'admiration qui les remplit se manifeste sur leur visage. La chose semble tout à fait normale; de même qu'il y a action du physique sur le moral, il y a action du moral sur le physique. Dieu réside dans l'âme; quasi nécessairement il en transpirera quelque chose à l'extérieur, les vies des saints sont là pour le prouver.

La contemplation infuse, d'après saint Grégoire, est purement gratuite, nous l'avons vu; Dieu la donne à qui Il veut. Tout ce que l'homme peut faire, c'est de se préparer, car malgré tout, il y a des conditions à réaliser. En réalité, elles se ramènent à une seule, il faut se vider du créé. Notre âme, dit le saint pape, n'arrivera jamais à la contemplation, *nisi prius*, si auparavant elle n'a mis tous ses soins, *studiose*, à endormir en elle, *sopiatur*, le bruit des désirs de la terre [155]; *nisi prius*, si auparavant elle ne réprime la multitude des désirs de la terre qui font un ramage importun, *importune perstrepens* [156]. Il

154. *P. L.*, t. LXXV, col. 1002, n. 35. — 155. *Ib.*, col. 709, n. 55. — 156. *Ib.*, col. 708, n. 53. — 157. T. LXXVI, col. 995, n. 18.

serait aisé de multiplier les textes où cette vérité est répétée de mille manières diverses. Saint Grégoire les a tous résumés dans une expression charmante : il faut, dit-il, pour arriver à la contemplation, avoir le cœur en dedans, *qui cor intus habet, ipse quoque lumen contemplationis suscipit* [157]. Celui qui a le cœur au dehors, c'est-à-dire occupé de tout ce qui se passe à l'extérieur, peut se tenir pour assuré que jamais il ne recevra la grâce de la contemplation.

Cinquième sens

La contemplation infuse, c'est beau, c'est très beau, et c'est très bon. Saint François Xavier ne pouvant supporter le poids des joies intérieures qui l'inondaient, s'écriait : Assez, assez! et suppliait le Seigneur d'arrêter le torrent. Et pourtant cela n'est rien. Saint Grégoire, qui avait écrit que c'était une quasi imitation de la vision béatifique, *quasi quaedam visionis imitatio* [158], a dit aussi, exactement du reste comme saint Augustin qu'il avait été à même de lire, que cette contemplation n'est qu'un commencement de la contemplation, *inchoatio contemplationis*, et ceci il l'a répété trois fois. La vraie vie contemplative, c'est celle du ciel; et la contemplation véritable, celle qui sera toujours en acte, sans le moindre instant d'interruption, c'est la vision béatifique. Il y a même ici quelque chose de très curieux. On a vu dès le début de cette étude quelle étymologie les savants donnent au mot *contemplation;* ils le font dériver de *con templum*, en disant quel était le sens précis que comportait primitivement le *templum*. Quand il s'agit de la contemplation du ciel, synonyme de vision face à face dans l'éternité, cette étymologie revêt une signification singulièrement véritable. Saint Jean, dans son Apocalypse (XXI, 10-27), rapporte que dans une vision il lui fut donné

158. *Ib.*, col. 292, n. 11.

d'apercevoir la Jérusalem céleste. Il en fait alors une description minutieuse, puis tout à coup il écrit : *Et templum non vidi in ea : Dominus enim Deus omnipotens templum illius est, et Agnus.* Dans cette Jérusalem, le temple c'est Dieu lui-même. Comme ceci fait dès lors bien comprendre que la vraie contemplation, la seule vraie, c'est de voir Dieu lui-même, tel qu'il est, non plus *per rimas*, par des fentes, mais dans tout l'éclat de la lumière infinie, non plus *per speculum in aenigmate*, dans un miroir et en énigme, mais *per speciem*, face à face, puisque le temple c'est Lui.

Sous la plume de saint Grégoire, le mot *contemplatio* revêt ce cinquième sens. Parlant des saints anges, il se pose la question suivante : Comment les anges peuvent-ils toujours assister Dieu, ou regarder toujours la face du Père, si, pour notre salut, ils sont envoyés à des ministères extérieurs ? La réponse est aisée, dit le saint : les anges ne s'éloignent jamais de Dieu au point d'être privés des joies de la contemplation intérieure, *internae contemplationis;* ils accomplissent bien en effet ce que Dieu leur a commandé, mais ils ne cessent pas pour cela d'être toujours occupés intérieurement à regarder Dieu [159].

Ailleurs saint Grégoire parle des prédicateurs qui, de toute nécessité, sont obligés de porter le fardeau de l'ordre sacré qu'ils ont reçu; ils peinent dans les labeurs de la prédication, et ils souhaitent d'être déjà rassasiés des joies de la vue éternelle de Dieu, *per aeternam jam contemplationem refici appetit*, mais ils ne peuvent pas encore voir leur Rédempteur face à face [160].

Dans un autre passage, s'adressant à Dieu lui-même, il dit : Vous épargnez l'homme totalement, quand vous l'admettez à vous contempler parfaitement, *cum hunc ad perfectionem tuae contemplationis admiseris* [161]. Ce n'est plus comme jadis la contemplation commencée, mais bien la contemplation parfaite.

Il emploie encore une autre expression, *usque ad con-*

159. T. LXXV, col. 556, n. 3. — 160. *Ib.*, col. 774, n. 14. — 161. *Ib.*,

templationis speciem, et quelques lignes plus bas, il la remplace par une autre équivalente, *usque ad visionem suae celsitudinis* [162].

Il devient inutile d'insister; les passages où saint Grégoire entend parler de la contemplation, au sens de la vision face à face, sont si clairs par eux-mêmes, qu'il est impossible de s'y méprendre.

De tout ceci, il ressort, croyons-nous, que pour saint Grégoire, le regard sur les choses du dehors, — l'oraison ou méditation, — la vie contemplative, — la contemplation infuse, — la vision béatifique, tout cela c'est *la contemplation*, et le saint a raison. Les écrivains modernes qui s'occupent de spiritualité préféreront employer des expressions différentes pour empêcher des confusions, et ils n'ont pas tort; mais quoi qu'ils fassent, ils retrouveront partout, encore aujourd'hui, le mot « contemplation » avec les mêmes significations qu'il avait du temps de saint Grégoire le Grand.

Ajoutons encore quelques mots. *Contemplatio*, *contemplari*, ce sont les termes dont saint Grégoire s'est presque toujours servi; pourtant, en quelques rencontres, pour ne pas se répéter, il a fait usage d'un autre mot, auquel il attribue exactement le même sens, c'est *speculatio*. On le trouve treize fois; *speculari* est employé quatre fois seulement, et *speculator*, une fois. De même, pour désigner le contemplatif, le saint a écrit deux fois *contemplator*.

Une autre expression qu'il est bon aussi de signaler, c'est l'adjectif *contemplativus*, assez rare d'ailleurs, lequel a un sens un peu spécial. Dans une Homélie sur Ezéchiel, saint Grégoire commente le passage où le prophète rapporte que, dans une vision, il a aperçu des animaux mystérieux attelés au char de Dieu; voici ce qu'il écrit : *Bene autem de eisdem rotis dicitur : Sequentes*

col. 833, n. 50. — 162. *Ib.*, col. 928, n. 13.

eum. Legentis enim animus, si quid in eis scire morale aut historicum quaerit, sensus hunc moralis historiae sequitur. Si quid typicum, mox figurata locutio agnoscitur. Si quid CONTEMPLATIVUM, *statim rotae quasi pennas accipiunt, et in aere suspenduntur, quia in verbis sacri eloquii intelligentia caelestis aperitur. Quocumque ergo ibat Spiritus, illuc eunte Spiritu et rotae pariter levabantur, sequentes eum. Rotae enim Spiritum sequuntur, quia verba sacri eloquii, ut saepe jam dictum est, juxta sensum legentium per intellectum crescunt.*

In una enim eademque Scripturae sententia alius sola historia pascitur, alius typicam, alius vero INTELLIGENTIAM *per typum* CONTEMPLATIVAM *quaerit* [163].

Dans ce passage, saint Grégoire rappelle seulement que, dans l'interprétation des divines Écritures, on reconnaît qu'il y a trois sens, le sens historique, le sens moral et celui qu'il nomme ici *sensus contemplativus*, et il donne une rapide explication. Puis, quelques lignes plus loin, il parle du buisson ardent, qui brûlait sans se consumer et qu'il fut donné à Moïse de voir dans le désert : *fortasse in ho loco, alius majora per typum* CONTEMPLARI *desiderat... alius fortasse per historiam, moralitatem, atque alius per allegoriae intelligentiam* CONTEMPLATIONEM *requirit... Quid si hoc sacrificii genus* (Levitiq., I, 15; V, 8) *sub typica Redemptoris nostri intelligentia alius ad* CONTEMPLATIONEM *requirat ?* [164]

Si l'on veut bien comprendre ce que saint Grégoire entend dire en tout ceci, il faut se reporter à la lettre qu'il envoya à son ami, l'évêque de Séville, saint Léandre, en lui adressant les *Morales sur Job*, qu'il avait composées à sa demande. Il lui dit qu'il a rédigé son travail en trente-cinq livres de trois manières, *modo per expositionis ministerium, modo per contemplationis ascensum, modo per moralitatis instrumentum* [165], littéralement, tantôt par l'aide d'un simple exposé, tantôt par la

163. T. LXXVI, col. 844, nn. 9-10. — 164. T. LXXVI, col. 845, n. 10. — 165. T. LXXV, col. 513, cap. 2. — 166. *Ib.*, cap. 3. —

montée de la contemplation, tantôt par le moyen de la moralité. Puis il explique ce que ces mots signifient. *Sciendum vero est, quod quaedam historica expositione transcurrimus, et per allegoriam quaedam typica investigatione perscrutamur; quaedam per sola allegoricae moralitatis instrumenta discutimus* [166]. Il faut savoir, dit-il, que dans notre travail certaines choses sont exposées selon le sens historique, — aujourd'hui on dit le sens littéral, — d'autres au sens allégorique, d'autres enfin au sens moral.

C'est bien ainsi que le saint Pape a étudié le livre de Job; ceci est surtout frappant dans les trois premiers livres, car à partir du livre quatrième, il y a un changement assez net. Ainsi au livre premier il examine tout d'abord les cinq premiers versets du chapitre premier du livre de Job; il les étudie au sens littéral, et quand il a fini, il dit qu'il va maintenant exposer les secrets des allégories, *nunc ordo expositionis exigit, ut exordium repetentes, allegoriarum jam secreta pandimus* [167]. Enfin, quand ce sujet est épuisé, il faut en venir au sens moral, *consideremus nunc ex corpore quod vivendo teneamus* [168]; et quand tout est terminé, il dit que, s'il a agi de la sorte, s'il a donné une triple interprétation, c'est afin de fournir aux âmes qui ont faim des aliments divers, pour qu'elles puissent choisir ce qui leur conviendra, *haec itaque sub intellectu triplici diximus, ut fastidienti animae varia alimenta proponentes, aliquid quod eligendo sumat offeramus. Hoc tamen magnopere petimus, ut qui ad spiritalem intelligentiam mentem sublevat, a veneratione historiae non recedat* [169].

Ce qui est à noter en tout ceci, c'est que le « sens allégorique » se rapporte à ce que saint Grégoire appelait dans les Homélies sur Ezéchiel « l'intelligence contemplative », ce qu'il désignait dans sa lettre à saint Léandre par l'expression *per contemplationis ascensum.*

167. T. LXXV, col. 533, n. 14. — 168. *Ib.*, col. 542, n. 33. — 169. *Ib.*,

Quand on parcourt les *Morales sur Job* et les *Homélies sur Ezéchiel*, on constate que « le sens allégorique » est indiqué fréquemment par des formules comme celles-ci, *intellectus mysticus* [170], *intellectus spiritalis* [171], *intellectus interiorum* [172], *internorum intelligentia* [173], *interna ac mystica* [174], c'est lui qui appartient à ce que le saint nommait dans des textes mentionnés plus haut « l'intelligence contemplative » ou simplement « la contemplation ». En ceci saint Grégoire était d'accord avec un grand évêque pour lequel il professait la plus profonde admiration, saint Ambroise. Celui-ci, en effet, dans son Commentaire sur le psaume CXVIII, avait dit que Salomon avait enseigné les choses morales dans le livre des Proverbes, — les naturelles dans l'Ecclésiaste, — les mystiques dans le Cantique des cantiques [175]. Or, saint Ambroise était un fervent d'Origène, et il avait pu lire ces mêmes choses dans le magnifique prologue que le célèbre Alexandrin avait mis en tête de son Commentaire sur le Cantique. Dans la traduction faite par Rufin, le mot *mysticum* était remplacé par *inspectivum*, lequel ne semble guère éloigné de *contemplativum* employé par saint Grégoire. Le maître du Didascalée disait ce qu'il fallait entendre par ce terme : « Quand on a gravi les deux premiers degrés, symbolisés par les Proverbes et l'Ecclésiaste, *competenter ad dogmatica venitur et ad mystica, atque ad divinitatis contemplationem sincero et spiritali amore conscenditur* [176], on arrive normalement aux choses mystiques, à la contemplation de la Divinité. Ici ce sont les allégories dont a parfois abusé Origène, et dont saint Grégoire s'est tant servi, lui aussi, mais d'une façon plus modérée.

fr. A. MÉNAGER, m. b.

col. 554, n. 56. — 170. T. LXXVI, col. 245, 964, 967, 1108, 1175, 1242. — 171. *Ib.*, col. 965, n. 15. — 172. *Ib.*, col. 1108, n. 5. — 173. *Ib.*, col. 1109, n. 7. — 174. *Ib.*, col. 1106, n. 1. — 175. T. XV, col. 1200, n. 3 — 176. *Patr. Gr.*, t. XIII, col. 73 et 76.

Quelques ouvrages liturgiques

Rites et usages

Processions, cortèges sacrés, acclamations, c'est là ce qui forme comme l'un des caractères essentiels de la piété orientale. Les perturbations actuelles ne parviendront pas à y porter atteinte et l'on peut espérer qu'elle sortira de la tourmente plus éclairée et mieux affermie que par le passé. Toute la vie spirituelle des Orientaux repose sur la liturgie, et tout particulièrement sur le souvenir constant des solennités pascales. Le rite byzantin est comme pénétré de l'esprit de la résurrection du Sauveur; il n'est pas jusqu'à sa liturgie du Carême qui n'en soit remplie. On dirait un perpétuel mémorial de l'entrée du Sauveur dans la gloire à la tête de tous les élus qu'il s'est acquis dans son sang. Tel est le point de vue que développe avec talent M. J. Tyciak, dans un récent volume de la collection « Ecclesia orans » de l'abbaye de Maria Laach [1]. Le goût des processions en souvenir des mystères du Sauveur existait dès le IV^e^ siècle à Jérusalem, et cette idée de commémorer perpétuellement la résurrection du Christ s'est conservée dans la solennité dominicale. Chez les byzantins, chaque dimanche est un jour de Pâques, chaque messe dominicale donne un avant-goût des joies du ciel, les saintes icones que l'on porte en procession font songer à l'assemblée des bienheureux, les chants sont déjà ceux de l'éternité, les chants de la messe surtout, mais aussi ceux de l'office qui sont remplis d'allusions à la liturgie de l'au-delà. Dans le Christ, qui continue à sanctifier les siens par les sacrements, tous sont déjà des ressuscités et des citoyens des cieux. Ils vivent, par la pensée et par les aspirations de

1. Julius Tyciak, *Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit*. Fribourg, Herder, 1937. In-12, 156 pp., 2 m. 80.

leurs âmes, dans la société de la Vierge et des saints dont la liturgie célèbre à tout propos la grandeur et les vertus.

Peut-être est-ce faire beaucoup d'honneur aux Orientaux que de voir en ces pensées une tendance caractéristique de leur piété liturgique. Il est sûr que leurs formules de prières se plaisent à les exprimer avec insistance, mais ces idées sont communes à tous les rites chrétiens. M. E. Walter les a commentées à propos du baptême et de l'extrême-onction dont il chante « les gloires » [2]. Les deux sacrements nous font mourir avec le Christ pour nous faire vivre de sa vie et nous faire entrer dans l'assemblée des bienheureux. Les « derniers sacrements » sont le couronnement du premier, comme lui ils achèvent de purifier l'âme et de l'orienter vers le paradis. Ils la munissent du viatique précieux entre tous qui l'introduira dans la béatitude. A ces canaux authentiques de sa grâce divine, le Christ ressuscité a communiqué quelque chose de sa propre gloire; ils opèrent la sanctification et préparent l'union à Dieu dans la vision. Ils donnent à la mort chrétienne son vrai caractère, celui de l'entrée définitive dans l'assemblée des élus, de l'appartenance plus étroite que jamais au Christ et à son Corps mystique. On aime à le redire avec M. Walter, à la mort du fidèle c'est le Christ qui se trouve là pour assister son serviteur, c'est aussi l'Église tout entière en union avec son Chef, l'Église de la terre qui présente l'un de ses membres à l'Église du ciel, pour que, sans plus tarder, elle l'admette dans ses rangs. C'est bien comprendre les prières des agonisants que de présenter les choses ainsi.

C'est aussi rendre grand service à la société actuelle, à la jeunesse allemande en particulier, que lui apprendre, comme le fait M. Linus Bopp, à trouver dans la liturgie chrétienne des leçons de vaillance et de renoncement [3]. Tous les états de vie ont leurs moyens de sanctification, tous reçoivent de l'Église les bénédictions appropriées; mais il en est qu'il faut

2. Eugen Walter, *Die Herrlichkeit des christlichen Sterbens. Die heilige Olung als letzte Vollendung der Taufherrlichkeit.* Fribourg, Herder, 1937. In-12, 88 pp., 1 m. 40. Cet ouvrage fait suite à *Zu den Herrlichkeiten der Taufe* du même auteur.

3. Linus Bopp, *Chrislicher Edelmut zur Ungeborgenheit. Buch der liturgischen Opferund Gefahrweihe.* Fribourg, Herder, 1937. In-8°, VI-166 pp., 2 m. 60.

avoir le courage de proposer comme l'idéal, ce sont ceux qui expriment le mieux le don de soi, le célibat ecclésiastique, la virginité vouée, ceux aussi qui reçoivent une consécration ou une bénédiction rituelle. Les chevaliers du moyen âge y participaient comme les évêques, les prélats et les clercs. Là se puise une force surnaturelle qui constitue la véritable armure du soldat du Christ. Le simple chrétien reçoit aussi dans les sacrements les moyens efficaces de combattre les puissances infernales; il a, s'il le veut, dans la prière liturgique, les armes les mieux trempées pour lutter contre tous les dangers du temps présent.

Pour mettre ces trésors mieux à la portée de tous, les religieuses bénédictines de l'abbaye d'Eibingen ont traduit en allemand les homélies du Bréviaire [4], en ayant soin de reproduire les pièces intégrales auxquelles on les a empruntées. Le texte des Pères, forcément écourté dans les leçons de l'office, paraît ainsi beaucoup plus expressif, entouré de tous les développements qu'il comporte. Plusieurs des homélies consignées dans le Bréviaire pour les fêtes des apôtres, des martyrs et des confesseurs ont été prononcées par saint Grégoire dans des basiliques romaines et portent des traces de la dévotion du peuple pour ses saints patrons. La communauté romaine aimait à se réunir autour de son pasteur dans les sanctuaires vénérés, et saint Grégoire en profitait pour donner à ses auditeurs tout un programme de vie, greffé sur l'enseignement liturgique des fêtes. Deux sermons de saint Jean Chrysostome reproduits dans le commun des saints revêtent la même forme, et c'est également de sanctuaires dédiés en vue du culte que parlent les homélies de saint Augustin sur la consécration des églises. Les notes bibliographiques jointes aux traductions excellentes des moniales d'Eibingen donnent à ce beau volume une valeur scientifique des plus appréciables.

La liturgie spéciale des processions fait pénétrer dans la vie intime des cités du moyen âge. Comme jadis à Rome, ce sont toutes les églises et chapelles de la ville qui y prennent part, soit en servant de stations, soit en prêtant les membres de leur clergé aux cortèges sacrés qui, à certains jours, se

4. Bénédictines d'Eibingen, *Die Väterlesungen des Breviers.* T. V : *Commune Sanctorum.* Fribourg, Herder, 1937. In-12, 296 pp., 4 m. 40.

rendaient aux sanctuaires déterminés d'avance. A Bamberg, les processions paraissent organisées dès le jour où fut inauguré son siège épiscopal (1007) [5]. Comme partout, elles ont un double caractère, soit de pénitence, soit de réjouissance festivale. Basées sur les anciens usages romains, elles laissent aussi deviner des influences gallicanes. Les coutumes monastiques d'Hirsau, dérivées de celles de Cluny, ont également laissé leurs traces sur cette organisation qui s'est constituée au XI[e] siècle. La cathédrale de Bamberg en est le centre, et les processions qui en partent pour se dérouler par la ville sont une occasion de porter solennellement les grandes reliques que possède son trésor, le doigt de sainte Gertrude, le bras de saint Georges, les chefs de sainte Marguerite et de sainte Cunégonde, le corps de saint Henri. Les litanies sont l'accompagnement ordinaire des processions, et les recueils liturgiques de Bamberg marquent les antiennes et lectures évangéliques qui sont chantées aux stations. Souvent, surtout aux XII[e] et XIII[e] siècles, le Très Saint-Sacrement est à l'honneur dans ces cortèges religieux. Les dates privées de la cathédrale sont honorées très spécialement; son anniversaire de dédicace au 6 mai, sa fête patronale de saint Pierre le 29 juin, son second patron saint Georges (23 avril), autant d'occasions de processions festivales auxquelles prenait part, de temps à autre, l'Abbé du monastère bénédictin de Saint-Michel avec toute sa communauté. Les autres églises paroissiales de la ville et du diocèse imitaient du reste l'exemple de la cathédrale et rivalisaient de zèle pour aller rendre hommage aux sanctuaires les plus vénérés. Ces processions festivales entraînaient toujours arrêts et visites aux stations prescrites, le jour de la Chandeleur comme le dimanche des Rameaux : souvenir lointain des antiques processions romaines dont l'adaptation aux rites des fêtes s'est opérée partout de façon analogue. L'exemple de Bamberg, l'une des principales églises d'Allemagne, atteste d'une certaine manière pour tout le pays. L'étude très documentée du D[r] Haimerl fait connaître un domaine peu exploité jusqu'ici.

C'est pour les églises d'Espagne qu'a travaillé saint Isidore

5. D[r] Xavier Haimerl, *Das Prozessionswesen des Bistums Bamberg im Mittelalter*. Munich, Kösel-Pustet, 1937 (*Münchener Studien zur historischen Theologie*, Prof. Eichmann u. Grabmann, XIV). In-8°, 193 pp.

de Séville en interprétant comme il l'a fait les saintes Écritures; en s'employant à réviser le texte latin du Psautier en vue de l'usage liturgique : il utilisait les deux recensions connues anciennement en Espagne, le Psautier romain et la traduction de saint Jérôme sur l'hébreu; en écrivant son *De officiis* où il présentait les principales caractéristiques de la liturgie mozarabe, de la prière et de l'office, de la messe et du calendrier ecclésiastique. Son époque fut celle d'une grande vitalité pour cet antique rite espagnol que les évêques du temps se plaisaient à enrichir encore de leurs compositions personnelles. Saint Isidore fit comme eux, mais discrètement; il rendit surtout service à tous en fixant les règles de la composition liturgique. Il participa aussi très activement aux réunions conciliaires, et il excella, au deuxième Concile de Séville en particulier, à recueillir dans la tradition patristique les arguments de nature à confondre l'hérésie et à servir la vérité. A cet illustre Docteur de l'Église, à l'occasion du treizième centenaire de sa mort, divers savants ont dédié un volume de dissertations [6], où le rôle de saint Isidore est mis en une vive lumière. Ce sont des pages réconfortantes pour tous ceux qu'ont émus les souffrances de la catholique Espagne.

Dom P. de Puniet, O. S. B.

6. *Miscellanea Isidoriana*. Rome, Université grégorienne, 1936 In-8°, 386 pp.

Autour de saint Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin

Dans notre dernière chronique, nous n'avons pu, faute de place, signaler tout un ensemble de travaux relatifs à saint Albert le Grand et saint Thomas. Cette note voudrait combler cette lacune.

L'école formée par les adhérents de la doctrine philosophique et théologique de saint Albert est une des moins étudiées. Depuis l'humanisme, la réforme protestante et le jansénisme, elle n'était plus florissante, mais longtemps encore, jusqu'aux XVII[e] et XVIII[e] siècles, elle a eu quelques foyers à Cologne et à Cracovie. La doctrine albertiste a affecté surtout la faculté de philosophie, mais en exégèse et en théologie elle a exercé également son influence.

Le R. P. Meersseman, O. P., a bien mérité des études historiques en relevant les traces de l'influence de Maître Albert depuis que son enseignement avait été érigé en un système opposé à celui de son disciple plus illustre, saint Thomas[1]. C'est au cours de la lutte entre les partisans de la *via moderna* et ceux de la *via antiqua* que les Albertistes apparaissent pour la première fois. Le Memorandum adressé par les Nominalistes au roi de France, après l'édit du 1[er] mars 1474, mentionne les Albertistes parmi leurs plus âpres adversaires au début de ce siècle. Contre le cardinal Ehrle, qui le premier avait publié ce document, l'auteur n'a pas de difficulté à démontrer qu'il s'agit ici vraiment d'une école séparée de celle de saint Thomas. Les documents qui nous sont restés d'une passe d'armes entre thomistes et albertistes à Cologne, en 1456, permettent de jeter quelque lumière sur l'origine de l'école dissidente. Le protagoniste de l'albertisme à Cologne, Heymeric de Campo, fait mention, en effet, d'un certain Jean de Maisonneuve (de Nova

1. G. Meersseman, O. P., *Die Pariser Anfänge des Kölner Albertismus* (Institutum historicum F. F. Praedicatorum : Dissertationes historicae fasc. III), Paris, Haloua, 1933, 206 pp.

Domo) qui avait été son maître à Paris. Il s'était spécialisé dans les œuvres de saint Albert le Grand, par lesquelles il essayait de combattre le Nominalisme ; mais, en même temps, il se mit sur d'autres points en désaccord avec les thomistes et devint ainsi le fondateur de la nouvelle fraction des *anti-nominales*.

Le R. P. Meersseman a réussi à dépister à la bibliothèque vaticane (Palat. 1059) un nouvel exemplaire du traité *De esse et essentia*, de Jean de Maisonneuve. Il le publie dans ce même volume. Le texte en est quelque peu meilleur que celui trouvé par Mgr Grabmann à Munich, bien qu'il reste encore beaucoup de passages incompréhensibles. Dans la dispute sur la distinction entre l'essence et l'existence, Jean prend position contre la thèse de saint Thomas, bien qu'il ne soit pas encore entièrement sûr que telle fut l'attitude de saint Albert. D'ailleurs, l'albertisme de Jean de Maisonneuve n'est pas esclave de la lettre, il prend la liberté de développer ou de nuancer la pensée de son Maître. Quant à la terminologie, elle serait incompréhensible sans le recours aux sources albertiniennes. Mais on y trouve également des traces de doctrines néoplatoniciennes. Avec un réel intérêt nous saluerons la poursuite des études du R. P. Meersseman sur l'influence de la doctrine albertiste à Cologne, qui fut à cette époque un centre de vie intellectuelle et spirituelle pour les Pays-Bas.

Le thomisme au sens plein désigne une théologie. Il y a lieu cependant de parler, en un sens restreint, mais très juste, de thomisme philosophique, d'autant plus que l'incomparable coordination des principes rationnels que saint Thomas a réalisée en renouvelant l'œuvre d'Aristote est bien son œuvre propre et exclusive.

M. H. Meyer, professeur de philosophie à l'Université de Wurzbourg, vient de publier sur l'enseignement philosophique de saint Thomas un ouvrage volumineux[2] dont l'intérêt ne se bornera pas aux frontières de l'Allemagne. A vrai dire, l'ouvrage contient une histoire complète de la philosophie, toute groupée autour des thèses fondamentales de la philosophie thomiste. C'est l'enseignement de saint Thomas avec tous ses tenants et aboutissants, ou, si l'on

2. H. Meyer, *Thomas von Aquin, Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung*, Bonn, P. Hanstein, 1938, 641 pp.

veut, considéré dans le développement historique de la philosophie. Un rapide coup d'œil jeté sur le contenu permettra d'en donner une idée. Dans une introduction assez étendue l'auteur détermine d'abord l'attitude de saint Thomas vis-à-vis des divers courants d'idées de son siècle, il précise en quoi consiste l'originalité propre de la synthèse thomiste et décrit rapidement la personnalité du saint Docteur. Puis il aborde dans le corps de l'ouvrage (pp. 64-641) la philosophie de saint Thomas sous l'aspect de l'ordre : « sapientis est ordinare ». Le titre que le R. P. J. Wébert donna, il y a quelques années, à son ouvrage : Saint Thomas d'Aquin, le génie de l'ordre, aurait pu être repris par M. Meyer. La première partie parle des événements constitutifs de cet ordre : les théories de la matière et de la forme, de l'essence et de l'existence, de la substance et des accidents, la notion d'être et ses caractéristiques. Dans la seconde partie, l'auteur suit saint Thomas dans sa montée vers Dieu par les échelons établis dans l'ordre de la création. L'homme, à son tour, doit être un principe d'ordre, ce qui amène les chapitres sur l'ordre logique, l'ordre moral, l'ordre social et l'ordre du droit.

L'auteur n'est pas un admirateur aveugle de la doctrine thomiste, ou pour mieux dire il ne lui décerne pas des louanges sans critique, mais dans l'ensemble son livre est pénétré d'un respect profond pour le génie du Docteur angélique. C'est ce qui lui communique un ton agréable et bienfaisant. On peut dire que sans prendre un vol génial, il se lève au-dessus du niveau commun. Quelques légers défauts ont échappé cependant à l'attention de l'auteur. A la page 4 il a daté la naissance de saint Thomas de 1226 ou de 1227; à la page 606 il donne la date plus exacte de 1224 ou 1225. Au début de l'ouvrage il fait séjourner saint Thomas à Naples de 1236 à 1243; à la fin, seulement en 1239. Aux pages 5 et 26, saint Thomas se rend à Cologne en 1245; la page 606 fournit d'autres dates seules à retenir. Ces menus détails ne changent évidemment rien à la valeur totale du livre.

Dom A. LANSBERGEN, O.S.B.

Le Gérant : E. AUBIN. Imp. E. AUBIN ET FILS. — LIGUGÉ (Vienne).